VOLUME [illegible] NUMBERS 1, 2

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMIYA

JUNE & DECEMBER, 1967

Published by

THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH, INDIA

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMIYA

Vol. 8 JUNE & DECEMBER, 1967 Nos. 1, 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Arabi Tanqid ke Bunyadi Mabahith ka Tahqiqi Mutala'ah : (A Study of the Basic Concepts of Arabic Criticism) by Dr. S. Ihtisham Ahmad Nadvi : It is a general survey of the basic ideas and concepts which have been afavourite topics of discussion for the classical critics of the Arabic literature. The author has forwarded opinions of outstanding critics on such interesting topics as the question of superiority of idea over word and vice versa, authenticity and its bases, rhetoric and its place, plagiraism, place of prose and poetry, etc.

Tashifat aur Farsi Lughat by *Professor Nazir Ahmad* : This article deals with the important problem of *Tashif* (orthographical mistake) in Persian which has given currency to hundreds of corrupt words having no basis at all. The influx of incorrect Persion words was mainly due to two important factors viz., some special features of its writing system and a few grammatical peculiarities. In the first part of this article this aspect has been elaborated. In the next part functions of Persian lexicons have been examined. The main function of a lexicon is threefold : finding out the roots of words, determining the correct pronounciation and correct spellings of words and giving accurate meaning or meanings and illustrating each meaning with an appropriate example.

But the Persian lexicons greatly failed in this respect with the result that they were incapable of checking the ever-increasing influx of corrupt words in this language. On the contrary to a

certain extent they themselves became instrumental in giving currency to such words. In the concluding part of the article a number of words have been selected and examined on the basis of the following lexicons, some of which have been utilised here for the first time:

Lughat-i-Furs, Farhang-i-Qawwas, Siyah ul-Furs, Dastur ul-Afazil, Me'yar-i-Jamali, Adatul-Fuzala, Zufan-i-Guya, Bahr ul-Fazail, Sharafnama, Muaiyid ul-Fuzala' Farhang-i-Jahangiri, Farhang-i-Sururi, Farhang i-Rashidi, Burhan-i-Qati', Anjumanara-i-Nasiri, Farhang-i-Nizam and Farhang-i-Anandraj.

Ibn Taimiyah ki tasnif ka ek nadir makhtutah : (A rare MS. of Ibn Taimiyah) by Mr. Fazlur Rahman : A manuscript of Ibn Taimiyah's book known as *Bayan talbis al-Jahmiyah fi ta'sis bid'ihim al-Kalamiyah* to be found in the Library of Aligarh Muslim University, has been wrongly known to be a unique MS. of Abd al-Qahir al-Baghdadi's *Ta'wil al-mutashabihat fi'l-ayat wa'l-akhbar*. The author has established the identity of the MS.

SHORT NOTES AND COMMUNICATION

Jahangir ke Kitabkhane ki do kitaben by Dr. Mukhtar-ud-Din Ahmad · The note introduces the two MSS. belong to the collection of books that adorned the library of Jahangir, the famous Mughal Emperor of India, The note is accompanied by the facsimiles of the MSS. which are to be found in Maulana Azad Library, Muslim University Aligarh.

BOOK REVIEWS

Turhan-i-Usmani. Written by Dr. Mohd. Sabir (Karach, 1967). Reviewed by .. .. Dr. N. Akmal Ayyubi.

تمام بدگمانیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو مغربی مصنفین کی گمراہ کن کتابوں سے پیدا ہوگئی ہیں ۔

پیش نظر کتاب بہت محنت سے مرتب کی گئی ہے لیکن اس میں سیاسی تاریخ پر کافی زور دیا گیا ہے اور ثقافتی و تہذیبی پہلوؤں کو نظر انداز کیا گیا ہے ۔ عثمانی ترکوں کی معاشرت ، تجارت ، صنعت و حرفت اور ان کی خانگی زندگی پر روشنی نہیں پڑ سکی ہے ۔ اسی طرح علمی و ادبی ترقی ، طریقۂ تعلیم اور عثمانی فنون لطیفہ کی طرف بھی توجہ نہیں دی گئی ہے ۔ عثمانیوں کے نظام سلطنت پر البتہ اچھا خاصہ مواد یکجا کر دیا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں مرکزی نظام ، صوبائی نظام ، دینی نظام ، فوجی نظام اور زرعی نظام کو بہت خوش اسلوبی سے بیان کیا گیا ہے اور میرے خیال میں یہی حصہ ساری کتاب کی جان ہے ۔ ڈاکٹر محمد صابر نے اس حصہ کو بہت محنت و کاوش سے لکھا ہے ۔ انھوں نے « ینی چری » دستے سے متعلق تمام تاریخی کتابوں کا مواد یکجا کر دیا ہے اور یہ بیان اتنا معلوماتی اور جامع ہے کہ دولتِ عثمانیہ پر کام کرنے والے ہر طالبعلم کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔ کتاب کے آخیر میں مسلمان ترکوں کے ابتدائی ادب پر بہت ہی مختصر نوٹ ، عثمانی زبان کا شجرہ ، عثمانی رسم‌الخط اور عثمانی ادب کے چند قدیم ترین نمونے بھی درج ہیں ۔ ڈاکٹر محمد صابر نے عثمانی مراکز اور فتوحات اور اہم واقعات کی فہرست کے ساتھ ساتھ موجودہ ترکیہ کی مختصر کیفیت بھی تحریر کردی ہے ۔ لیکن افسوس ہے کہ ایسی مفید کتاب ظاہری حسن سے محروم ہے ۔ اس کا سرورق دیدہ زیب ضرور ہے لیکن اس کی طباعت بہت خراب ہے اور کتابت کی تو خاصی غلطیاں موجود ہیں ۔ مؤلف کی بعض رایوں نیز معلومات کی پیشکش کے طرز سے اختلاف کی بھی گنجائش ہے ۔ لیکن ان باتوں سے کتاب کی اہمیت مجروح نہیں ہوتی ہے ۔ کتاب معلومات افزا اور لائق مطالعہ ہے اور ارباب نظر سے خراج تحسین حاصل کرنے کے قابل ۔

علی‌گڑھ ڈاکٹر اکمل ایوبی

چیف آف دی جنرل اسٹاف کے تاریخی شعبے کی تحقیقی تصنیف «ترک سلاحلی قوتلری تاریخی» کے ایک حصے کا اختصار ہے لیکن ترکی زبان سے ناواقف حضرات کے لیے معلومات کا خزانہ ہے اور اس کو اردو زبان میں پیش کرنے کا سہرا ڈاکٹر محمد صابر کے سر ہے ۔

امیر مراد کے بعد سلطان بایزید یلدرم (۱۳۸۹ء ـ ۱۴۰۲ء) کا سیر آتا ہے ۔ اسی کے دور حکومت میں مقدونیہ، شمالی بلغاریہ، تھسلی اور روم کے سلجوقیوں کی ریاستیں عثمانی حکومت میں شامل ہوئیں اور بازنطینی سلطنت، ولاچیہ، بوسینہ اور یونان کے بیشتر حصے باج گزار بن گئے ۔ ترکوں کی اس ترقی کو دیکھ کر مصر کے مملوک دربار کے نام نہاد عباسی خلیفہ نے سنہ ۱۳۹٤ء میں بایزید یلدرم کو «سلطان» کا لقب عطا کیا اور جب بایزید نے سنہ ۱۳۹٦ء میں نیکوپولیس کے میدان میں یورپ کی متحدہ فوجوں کو شکست دے کر اس صلیبی قوت کا بھی خاتمہ کردیا جس نے عثمانی حکومت کے استیصال کا بیڑا اٹھایا تھا تو ترکوں کی قوت اور بھی بڑھ گئی اور ایسا ظاہر ہونے لگا کہ سارا جنوب مشرقی یورپ ترکوں کے قبضے میں آجائے گا ۔ لیکن امیر تیمورلنگ کے حملے نے اس امکان کو ختم کردیا ۔ ۲۰ جولائی سنہ ۱۴۰۲ء کو جنگ انگورہ میں تیمورلنگ کے ہاتھوں شکست فاش کی وجہ سے عثمانی سلطنت کا سارا نظام درہم برہم ہوگیا اور اس کی شان و شوکت وقتی طور پر دس سال کے لیے ختم ہوگئی۔ ڈاکٹر محمد صابر نے اپنی کتاب میں اسی دور تک کے حالات پیش کیے ہیں ۔ کیونکہ انہوں نے بعد کا دور اپنی اس کتاب کی دوسری جلد کا موضوع قرار دیا ہے ۔ اس سلسلے میں بایزید کا مسلم ریاستوں پر حملہ اور مشرقی اناطولیہ پر قبضہ، بازنطینی سلطنت اور بایزید، استانبول کا چار بار محاصرہ، یورپ کے خلاف بایزید کی مہم، جنگ نیکوپولیس میں عیسائیوں کی پسپائی، جنگ انگورہ کے اسباب، عثمانی شکست کے اسباب، جنگ کے نتائج و اثرات، جنگ انگورہ سے قبل اور اس کے بعد اناطولیہ کی سیاسی تقسیم جیسے عنوانات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور ان

اور تمام واقعات تلاش و تحقیق کے بعد اس انداز سے بیان کیے گئے ہیں
کہ تنقیدی پہلو بھی فراموش نہ ہونے پائے ۔ اسی طرح مغربی مصنفین نے
امیر اورخان (۱۳۲۶ء ۔ ۱۳۶۰ء) کے بارے میں بھی تعصب سے کام لیا ہے ۔
جس طرح خلافتِ عباسیہ کا حقیقی بانی منصور مانا جاتا ہے اور ہندستان
کی تیموری سلطنت کا اصلی بانی اکبر تسلیم کیا جاتا ہے ۔ بالکل اسی طرح
عثمانی ریاست کا بانی صحیح معنوں میں امیر اورخان ہے ۔ «ترکانِ عثمانی»
میں امیر اورخان پر کافی مواد فراہم کیا گیا ہے ۔ اس کی شاندار فتوحات
کے پہلو بہ پہلو اس کے عہد کی اصلاحات اور اس کے عظیم تعمیری اور
انتظامی کارنامے مثلاً مرکز کا قیام، اجراء سکہ، خطبے کا آغاز، دیوان
کا قیام، مستقل اور تنخواہ دار فوج کا قیام، فوجی نظام، شہری و ارضی نظام،
لباس کا قانون وغیرہ جیسے امور کا تفصیلی حال حواشی اور حوالوں کے
ساتھ درج ہے ۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد صابر نے امیر اورخان کا
مقام، اس کی سیرت اور اس کے دور میں اناطولیہ کی ریاستوں کا بھی
ذکر کیا ہے جو ان کی تنقیدی و تحقیقی صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے ۔

امیر اورخان کے بعد امیر مراد (۱۳۶۰ء ۔ ۱۳۸۹ء) کا ذکر آتا ہے
جو عثمانی ایمپائر کا پہلا بانی اور رومیلی کا اصلی فاتح کہلاتا ہے ۔ اس نے
بازنطینی سلطنت کو مکمل طور پر ترکی حاکمیت کے تحت لانے کے علاوہ
بلغاریہ اور سرویا کی بادشاہتوں کے سیاسی وجود کا بھی خاتمہ کرکے
بلقان میں پانچ سو سال سے زیادہ عرصہ تک قائم رہنے والی ترکی
حاکمیت کی بنیاد ڈالی تھی ۔ «ترکان عثمانی» میں امیر مراد کے دور کے
تفصیلی حالات موجود ہیں اور خود اس کی اصلاحات مثلاً قاضی عسکر کے
عہدہ کا قیام، ینی‌چری کی تنظیم، یورپ میں نئے پایہ تخت کا انتخاب،
وزارت عظمی کا قیام، زرعی نظام، فوجی اصلاحات جیسے عنوانات پر
اس طرح بحث کی گئی ہے کہ عثمانی تاریخ کے بعض ایسے پہلوؤں پر
بھی روشنی پڑے جو اب تک غیر واضح تھے ۔ اسی باب میں دولتِ عثمانیہ
کی توسیع کے اسباب بھی بیان کیے گئے ہیں ۔ یہ حصہ دراصل ترکی

مستند کتابوں سے عثمانی ترکوں کی تاریخ پر ایک ایسی کتاب کے لیے مواد بھی جمع کرلیا جس میں ترکوں کے نقطۂ نظر کی ترجمانی بھی موجود ہو۔ انہوں نے اس کتاب کی تیاری میں ترکی کے عظیم القان کتب خانوں کے اہم مخطوطات اور مطبوعات کے ساتھ ساتھ جدید ترکی کے مایۂ ناز مورخ ڈاکٹر زکی ولیدی طوغان، اسماعیل حامی دانشمند، ڈاکٹر عثمان توران اور اسماعیل حقی اوزون‌چارشیلی سے بھی استفادہ کیا ہے جس کی وجہ سے کتاب کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔

ڈاکٹر محمد صابر کی کتاب "ترکانِ عثمانی" کی صرف پہلی جلد اپریل ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی ہے۔ یہ ۲۶۸ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں عثمانی سلطان بایزید یلدرم تک کے واقعات پیش کیے گئے ہیں۔ کتاب کے ابتدائی صفحات میں "عرض حال" اور "مقدمہ" کے بعد "عثمانی تاریخ کے مآخذ" سے بھی بحث کی گئی ہے۔ مؤلف نے اپنے "مقدمہ" میں عثمانی تاریخ کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور "عثمانی تاریخ کے مآخذ" کے تحت ترکی تاریخ نویسی پر گفتگو کے علاوہ ترکوں کی ان قدیم ترین تواریخی کتابوں کا مفصل ذکر کیا ہے جن سے اس کتاب کی تیاری میں مدد لی گئی ہے۔ عثمانی ترکوں کی تاریخ کی ابتدا کتاب کے صفحہ ۳۹ سے ہوتی ہے۔ اس میں ترکی قوم، عثمانی ترکوں کا شجرہ، عثمانیوں کے مورث اعلیٰ، سلیمان شاہ کا دور اور ارطغرل بے کے کارنامے مورخانہ انداز سے پیش کیے گئے ہیں۔

عثمانی حکومت کا پہلا تاجدار عثمان بے (۱۲۹۹ء - ۱۳۲۶ء) مانا جاتا ہے۔ اس نے اڑتیس سال حکومت کی تھی۔ لیکن اس کے متعلق بہت سی بے‌بنیاد باتیں مشہور ہیں۔ اس کے حالات بیان کرنے میں خود ترکوں نے مبالغہ آرائی کی ہے اور مغربی مورخین نے تنگ نظری کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس لیے خود عثمان بے اور اس کے عہد کے حالات کو قلمبند کرنا آسان کام نہیں ہے۔ پیش نظر کتاب میں اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر مسئلے کی حقیقت واضح کرنے کے لیے بے‌لاگ تبصرہ کیا گیا ہے

ترکانِ عثمانی

از ڈاکٹر محمد صابر۔ مطبوعہ : جاوید پریس، کراچی۔ کاغذ : اعلیٰ۔
کتابت و طباعت : معمولی۔ تعداد صفحات : ۲۷۲۔ قیمت : دس روپیے۔ ملنے
کا پتا : کفایت اکیڈیمی، یعقوب خاں روڈ، کراچی۔

ترکی اور ہندستان کے درمیان قدیمی روابط رہے ہیں۔ تاہم ترکی کے بارے میں ہم ہندستانیوں کی معلومات کا مآخذ عام طور سے انگریزی اور دوسری مغربی زبانیں رہی ہیں۔ ترکی زبان کے جاننے والے ہندستان میں کم ہی رہے ہیں۔ اس وجہ سے واقعات کی حقیقی نوعیت اور صحیح صورت حال پورے طور پر واضح نہ ہوسکی اور نہ ہی ترکوں کا نقطۂ نظر پوری وضاحت سے ہمارے سامنے آسکا۔ اسی خلا کو پُر کرنے کی کوشش کتاب «ترکی» سے کی گئی تھی جسے علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ادارۂ علوم اسلامیہ نے ۱۹۶۳ء میں شائع کیا تھا۔ اس کتاب کی تیاری میں ترکی زبان کی مستند کتابیں خاص طور سے پیشِ نظر رکھی گئی تھیں اور ترکی کے بارے میں واقعات و حقیقی صورت حال اور اتاترک کی سیاسی و قومی خدمات کے ساتھ ساتھ اس ملک کے تاریخی، علمی، اخلاقی، سماجی اور دینی حالات تلاش و تحقیق کے بعد اس طرح بیان کیے گئے تھے کہ تنقیدی پہلو بھی فراموش نہ ہونے پائے۔ لیکن یہ کتاب ۳۵۰ صفحات پر مشتمل ہونے کے باوجود «جدید ترکی» سے متعلق ہے۔ عثمانی ترکوں کی تاریخ سے متعلق بھی ایک ایسی اردو کتاب کی اشد ضرورت تھی جو ترکی مآخذ کی بنیاد پر لکھی جائے۔ یہ کمی کراچی یونیورسٹی کے ترکی تاریخ اور ترکی زبان کے استاد ڈاکٹر محمد صابر نے «ترکانِ عثمانی» شائع کرکے پوری کردی ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۱ء تک ترکی میں قیام کرکے ترکیات میں «پی ایچ ڈی» کی سند بھی لی[1] اور ترکی زبان کی

---

(۱) انہوں نے «میر علی شیر نوائی» پر تحقیقی کام کیا ہے اور ان کے مقالے کا ایک حصہ استانبول یونیورسٹی نے کتابی شکل میں شائع بھی کردیا ہے۔

اس صفحے پر ملتے ھیں:

۱۲ رجب ۱۰۶۹
عرض دیدہ شد
محمد حسن شاھجہانی

دوسرا عرض دیدہ ۲۴ ذوالحجہ سنہ ۲٦ (یا ۳٦ ؟) کا اس طرح درج ھے :

۲٤ ذوالحجة الحرام سنه ۲٦ (؟)
عرض دیدہ شد
العبد عبداللہ چلپی

یہ کتاب (یا صرف اس کا پہلا ورق جسے بعد کے کسی مالک نے «مرقع»[1] سے تعبیر کیا ھے) مغل بادشاھوں کے کتاب خانے سے کس طرح شجاع الدین بلگرامی کو پہنچا انھوں نے اسے مولوی سبحان اللہ خاں مرحوم رئیس گورکھ پور کی نذر کیا اس پر ان کی حسب ذیل تحریر درج ھے :

ھدیہ بعالی خدمت عالی جناب مولانا مولوی
حاجی سید محمد سبحان اللہ صاحب از خاکسار
شجاع الدین بلگرامی ۔

مولوی سبحان اللہ خان صاحب نے جب اپنا ذخیرۂ کتب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے کتاب خانے کو پیش کیا تو یہ قیمتی ورق بھی یہاں آکر محفوظ ھوگیا ۔ درمیان کے طویل عرصے میں اس کتاب پر کیا افتاد پڑی ، کہاں کہاں کا سفر اس نے اختیار کیا اور کب یہ ورق اپنے بقیہ ساتھیوں سے علحدہ ھوا اس پر موجودہ اطلاعات سے کوئی روشنی نہیں پڑتی *۔

علی گڑھ   مختار الدین احمد

---

(۱) «مرقع» سے مراد یہ تو نہیں ھے کہ اس دیوان میں کچھ تصویریں بھی تھیں۔

(*) اس مضمون کے ساتھ جہانگیر کی دو تحریروں کے عکس شائع کیے جارھے ھیں ، ان کے لیے الحاج مولوی عبدالرحمن خان صاحب شروانی اور پروفیسر سید بشیر الدین صاحب لائبریرین آزاد لائبریری علی گڑھ کا شکریہ ادا کیا جاتا ھے ۔



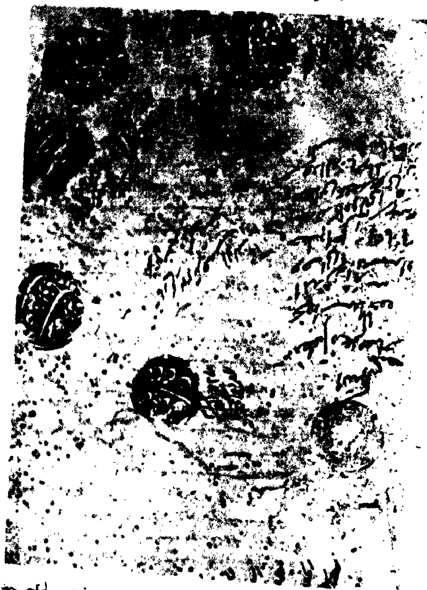
ایک ترکی دیوان پر جہانگیر کی تحریر

مطول نسخهٔ حبیب گنج کا خاتمه

لوح رقم — ۳

بسم الله الرحمن الرحيم

مطول للتفتازانی نسخۂ حبیب گنج کا پہلا صفحہ





مطول التفتازانی (نسخۂ حبیب گنج) پر جہانگیر کی تحریر

جہانگیر کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ سنہ ۱۰۱٤-۱٦۰۵ میں یہ نسخہ اس کے ملاحظہ سے گزرا . سال تحریر ۱۰۱٤ جہانگیر نے اپنے نام کے اوپر درج کر دیا ہے .

اسی صفحے پر دو تحریریں باریک خط میں اور درج ہیں، یہ بھی ممکن ہے کہ دوسری تحریر، پہلی تحریر کا تتمہ ہو . پہلی تحریر حسب ذیل ہے :

ایں مرقع بعد انتقال . . . .سلاطین خراسان و ہرات
درکتب خانۂ شاہان ہندستان رسید چنانچہ دستخط
نورالدین جہانگیر پادشاہ ازاں نشان می دھد ...
ماہ شوال ۱۱۵۲ ہجری .

دوسری تحریر غیر واضح ہے اور صحاف سے اس کی ہر سطر کے آخری لفظ اس طرح کٹ گئے ہیں کہ پڑھے نہیں جاتے . یہ قیمتی کتاب عرصہ سے خاصۂ اول کی چیز سمجھی جاتی رہی ہے اور جلی قلم سے « اول ۵ » سے بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے . لوح کے زیریں حصے پر (جو عکس میں موجود نہیں) عنایت خاں شاہجہانی کی مہر جس پر ۱۰٦۸ کے اعداد منقوش ہیں، ثبت ہے اور اس کے قلم سے ۲۵ شعبان ۳۲ یا (سنہ ٤۲؟) کا عرض دیدہ درج ہے . دوسرا عرض دیدہ ۲۵ شہر محرم ۱۰٦۹ کا ہے، ایک اور عرض دیدہ ۲٦ ربیع الاول کا لکھا ہوا موجود ہے . ان کے علاوہ محمد حسن شاہجہانی[1] اور عبداللہ چلپی[2] کے حسب ذیل اندراجات

---

(۱) محمد حسن کا لکھا ہوا عرض دیدہ اسی سال ۱۰٦۹ کا نسخۂ «مطول» نسخۂ حبیب گنج رقم ۲۹ / ۳۰ پر موجود ہے . ان کا لکھا ہوا[1] عرض دیدہ اور جگہ بھی دیکھنے میں آیا ہے .

(۲) عبداللہ چلپی شاہی کتاب دار تھے ان کے لکھے ہوئے متعدد عرض دیدہ راقم کی نگاہ سے گزرے ہیں ' دیکھیے : دیوان کامران نسخۂ خدا بخش بانکی پور رقم : ۲۳۷ . مطول : نسخۂ حبیب گنج رقم : ۲۹/۳۰ .

پر خوبصورت بیل بوٹے بنائے ہیں۔ یہ ورق جو جہانگیر کی تحریر سے مزین ہے کسی نے بعد میں اصل نسخے سے علحدہ کردیا ہے اور اب صرف یہی ایک ورق محفوظ رہ گیا ہے، کتاب کے باقی اجزا کہاں گئے اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

دیوان جس صفحے سے شروع ہوتا ہے اس پر سات شعر لکھے ہوئے ہیں۔ دیوان کے ابتدائی اشعار رواج زمانہ کے مطابق حمد کے مضامین پر مشتمل ہیں۔ پہلا شعر یہ ہے:

اے حبیبک دین کیلیب حمدینک ولا أحصی ثنا
اول جو عاجز بولسه وصفینک کیم قیلا الغای یانا

آخری شعر یہ ہے:

لطف اتیب عشاق ارا یارب نوا قیلغیل نصیب
تا چنینی نینک مقامی بولسا بودار فنا

شاعر کا نام نہیں معلوم ہوسکا لیکن جس نفاست سے اس نسخے کی کتابت ہوئی ہے اور جس اہتمام سے سلاطین خراسان و ہرات اور شاہان ہند کے کتاب خانوں میں اسے محفوظ رکھا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر کی کوئی نہ کوئی اہمیت ضرور رہی ہوگی[1]: بخوبی ممکن ہے کہ یہ ہمایون یا اس کے بعد کے عہد کے کسی شاہی خاندان کے فرد کا دیوان ہو جس کی پیدایش ہندستان میں ہوئی ہو لیکن قدیم مغل بادشاہوں کے دستور کے مطابق ترکی زبان و ادب سے تعلق رکھتا ہو اور صاحب دیوان شاعر ہو سرلوح جہانگیر کی حسب ذیل تحریر اس کے قلم سے لکھی ہوئی ملتی ہے۔

اللہ اکبر
پنجم آذر سنہ۱ داخل کتاب خانۂ
ایں نیاز مند درگاہ الٰہی شد حررّہ
نور الدین جہانگیر ۱۰۱۴ بن
اکبر بادشاہ

(۱) ڈاکٹر اکمل ایوبی کا خیال ہے کہ یہ دیوان چغتائی ترکی میں ہے اور شاعر ہندستانی ہے۔

مرتبہ دیا اور بادشاہ نے جرجانی کا اضافہ کر کے سند بخش دی۔ اگر علامہ جرجانی کی تاریخ وفات پیش نظر ہوتی تو غالباً یہ مغالطہ نہ ہوتا[1]»۔

علی بن محمد بن علی مشہور بہ شریف جرجانی (۷٤۰ھ - ۸۱٦ھ) عربی کے کبار علما میں ہیں اور پچاس سے زائد کتابوں کے مصنف[2]۔ ان کی تصانیف میں «الحاشیۃ علی المطول للتفتازانی» استانبول میں ۱۲٤۱ھ میں چھپ چکی ہے[3]. ہندستان میں بھی میر سید شریف کا یہ حاشیہ کئی بار چھپا ہے، ۱۲۸۹، ۱۳۱۰ اور ۱۳۱۲ (طبع لکھنو) کے اڈیشن راقم کی نگاہ سے گذرے ہیں۔ بعض اڈیشن ایسے بھی دیکھنے میں آئے جن پر «مطول» کے متعدد حواشی کے خلاصے درج ہیں ان میں میر سید شریف کے حاشیے کے اقتباسات بھی درج ہیں۔ اس طرح تفتازانی کی اس تصنف سے میر سید شریف کا تعلق ثابت ہوتا ہے اور اس لیے جہانگیری دربار کے علما کو غلط فہمی ہوئی ہوگی کہ پیش نظر نسخہ میر سید شریف جرجانی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس نسخے کی طرف میر صاحب کا انتساب صحیح نہیں ہوسکتا اس لیے کہ نسخے کی تاریخ کتابت اس پر ٤ رمضان ۸۳۹ھ درج ہے۔ اور میر سید شریف ۸۱٦ھ میں وفات پاچکے ہیں۔

* * * *

کتب خانۂ مولانا آزاد مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ میں ایک ترکی دیوان کے قدیم نسخے کا ایک ورق محفوظ ہے۔ لوح (یعنی f. 1a) جہانگیر کی تحریر سے مزین ہے اور اس پر بعض امرا کے عرض دیدہ اور مہریں بھی ثبت ہیں۔ f. 1 b سے اصل ترکی دیوان شروع ہوتا ہے۔ دیوان بہت خوش خط لکھا ہوا ہے اور ظاہرا اس فن کے کسی ماہر نے اس کی کتابت کی ہے اور خود اسی خوش نویس یا کسی دوسرے فنکار نے حاشیے

---

(۱) مقالات : ٤۱۲

(۲) حالات اور تصانیف کے لیے دیکھیے : الزرکلی : الأعلام ٥ : ۱٥۹؛ سرکیس : معجم المطبوعات : ٦۷۸ ؛ GAL ii 280, Suppl ii, 305

(۳) GAL i, 295, Suppl. i, 516

لوح کتاب پر جہانگیر کی تحریر کے اوپر ایک مدور مہر ہے جو پڑھی نہیں جاتی اس کے علاوہ اس صفحے پر چھ مہریں اور درج ہیں۔ سب سے نمایاں مہر عنایت خاں شاہجہانی کی ہے جس کے نیچے عنایت خاں کے قلم سے عرض دیدہ کی تاریخ ثبت ہے: «۲۷ جمادی الاول سنہ ۳۱ عرض دیدہ شد»۔ عنایت خاں کی مہر سنہ ۱۰۶۸ھ کی کھدی ہوئی ہے۔ اکبری دور کے وزیر منعم بیگ کے قلم کی تحریر وسط صفحہ پر درج ہے: «تاریخ ۲٤ شہر جمادی الاولی سنہ... تحویل منعم بیگ» یہیں پر «عبداللہ خانہ زاد شاہ عالمگیر» کی مہر ہے۔ ایک مہر جو پڑھی نہیں جاتی اس کے اوپر «دویم شہر جمادی الثانی ۱۰٤۹ھ؟ عرض دیدہ شد» کی تحریر ثبت ہے۔ یہیں پر عبداللہ چلپی کا «عرض دیدہ لکھا ہوا ملتا ہے اور قریب ہی ۱۳ شعبان ۱۰۶۹ کا لکھا ہوا عرض دیدہ اس کے اوپر ملتا ہے اور محمد حسن شاہجہانی کی مہر ثبت ملتی ہے۔ اس صفحے پر جلی قلم سے کتاب کا نمبر «اول اول ٥» درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہی کتاب خانے میں یہ خاصہ اول کی چیز سمجھی جاتی تھی۔ کتاب کے آخری صفحے پر قلیج خاں اور چند دوسرے امرا کے عرض دیدہ ثبت ملتے ہیں۔ خواجہ عنبر اور سہیل کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان دونوں امرا کی تحویل میں رہ چکی ہے۔ یہ دونوں مشہور مغل کتاب دار ہیں اور ان متعدد مخطوطات پر ان کی تحریریں اب بھی دیکھی جاسکتی ہیں جو ان کی تحویل میں رہ چکی ہیں۔

«مطول» کے پیش نظر نسخے کا خط پختہ اور عالمانہ ہے۔ حاشیے پر کسی شرح کے اقتباسات بھی درج ہیں۔ کاتب کا نام سید شریف ہے اور سال کتابت ۸۳۹ ہجری۔

یہاں جیسا کہ صدر یار جنگ نے تحریر فرمایا ہے دربار جہانگیر نے مغالطہ کھایا ہے، اس لیے کہ میر سید شریف جرجانی کی وفات ۸۱٦ میں ہوئی ہے گویا یہ نسخہ ان کی وفات کے ۲۳ سال بعد لکھا گیا ہے۔ بقول صدر یار جنگ «کاتب کی ہمنامی نے ان کو میر سید شریف کا

ذخیرۂ حبیب گنج میں «المطول» کا ایک قیمتی نسخہ محفوظ ہے[1] جو جہانگیر کے کتاب خانے میں رہ چکا ہے اور جس پر جہانگیر کی تحریر اور تیرہ امرا کی مہریں اور متعدد «عرض دیدہ» ثبت ہیں. شاہجہانی امرا میں صادق خاں، عثمان خان، عالمگیری امرا میں عبداللہ خان قابل ذکر ہیں.

لوح پر جہانگیر کی تحریر ثبت ہے، کسی غلط کار صحاف نے حاشیہ اس طرح کاٹ دیا ہے کہ ہر سطر میں جہانگیر کی تحریر کے کچھ الفاظ کٹ گئے ہیں. تحریر کی ۹ سطریں ہیں جو ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

اللہ اکبر

مطول در علم فصاحت [و بلاغت]
بخط سید المحققین [و سند]
المدققین میر سید [شریف]
جرجانی ... [2] [بعد ملا] [3]
حظه داخل کتاب خانۂ [این نیاز]
مند درگاہ الہی شد سنہ [۱۰ جلوس]
مطابق ۱۰۲۳ ھجری [حررہ [4]]
نور الدین جہانگیر بن
اکبر بادشاہ غازی.

---

(۱) نواب صدر یار جنگ مرحوم نے اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان «شاہی کتاب خانوں کی کتابیں کتاب خانۂ حبیب گنج میں» ہے اس نسخے پر بھی چند سطریں لکھی ہیں. اس میں جہانگیر کی تحریر درج کی ہے اور قوسین میں اپنے تجویز کیے ہوئے الفاظ درج کیے ہیں. دیکھیے مقالات شروانی: ۴۱۱

(۲) یہاں ایک لفظ پڑھا نہیں جاتا.

(۳) جہانگیر نے «ملاحظہ» اس طرح لکھا ہے کہ «ملا» ایک سطر میں اور «حظہ» دوسری سطر میں آیا ہے.

(٤) صدر یار جنگ نے حرّرہ محمد نور الدین لکھا ہے لیکن جہانگیر کی کسی تحریر میں «محمد» درج نہیں ملتا.

ان پر جہانگیر کی تحریر دیکھی جاسکتی ہے. یہ کتابیں مشرق و مغرب میں پھیلی ہوئی ہیں لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے. ضرورت ہے کہ ایسی کتابوں کی تلاش جاری رکھی جائے اور انھیں منظر عام پر لائی جائیں. فی الحال ان دو مخطوطات کا ذکر کیا جاتا ہے جو جہانگیر کے کتاب خانے کی زینت بن چکی ہیں اور اس کی تحریر سے مزین ہیں اور جامعۂ علی گڑھ کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں.

* * * *

سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد اللہ التفتازانی (۷۱۲ ھ - ۷۹۲ ھ) بیان و معانی اور منطق کے ائمہ میں شمار کیے جاتے ہیں، وہ خراسان کے ایک شہر تفتازان میں پیدا ہوئے اور سرخس میں انہوں نے اقامت اختیار کی. « الشرح المطول » جو زبان پر صرف « المطول » ہوکر رہ گئی ہے درسیات کی مشہور کتاب ہے اور شائد تفتازانی کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور. یہ کتاب ہندستان میں ایک زمانے سے درس و تدریس میں رہی ہے اور کثرت سے اس کی شرحیں اور حواشی لکھے گیے ہیں.

« مفتاح العلوم » للسکاکی کا خلاصہ « تلخیص المفتاح » کے نام سے القزوینی (خطیب جلال الدین ابو المعالی محمد بن عبد الرحمن بن عمر) متوفی ۷۳۹ ھ نے کیا ہے. « الشرح المطول » اس « تلخیص المفتاح » کی شرح ہے جو تفتازانی نے سپرد قلم کی ہے[1]. اس کتاب کا بہت قدیم نسخہ ۷۴۹ ھ (تصنیف کے ایک سال بعد) کا لکھا ہوا کتب خانۂ خدا بخش بانکی‌پور میں موجود ہے[2] رقم : ۲۱۵۵ . یہ کتاب ہندستان میں بار بار چھپی ہے طبع لکھنؤ ۱۸۷۸ ، ۱۸۸۹ ، اور طبع بھوپال ۱۳۱۱ ھ قابل ذکر ہے.

---

(۱) اس کے مختلف شروح و حواشی کے لیے دیکھیے :
حاجی خلیفه : کشف الظنون ۲ : ٤٠٤!
Brockelmann, *GAL* i, 295, Suppl. i, 316

(۲) *Cat. of the Arabic and Persian Mss. at Bankipore* xx. 167

جہانگیر کے کتاب خانے کی دو کتابیں

شہنشاہ جہانگیر کے کتاب خانے کی وسعت اور اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ اسے ورثے میں شہنشاہ اکبر کے شاہی کتاب خانے کی ساری کتابیں ملی تھیں، یہ ذخیرہ اپنی اہمیت اور ندرت کی وجہ سے لاثانی تھا۔ اس سے متعلق اکبر کا ایک مستند سوانح نگار لکھتا ہے[1]:

«اکبر کے کتاب خانے میں اس کی وفات (سنہ ١٦٠٥م) کے وقت جب کتابیں شمار ہوئیں تو چوبیس ہزار تین (٢٤٠٠٣) قلمی نسخے خوبصورت جلدوں سے مزین ملے۔ ان مخطوطات کی قیمت ٦٤ لاکھ روپے سے زاید تھی۔ ہر نسخے کی قیمت کا اندازہ ٢٧ اور ٣٠ پونڈ کے درمیان تھی اور پورے کتاب خانے کی قیمت چھ سات لاکھ پونڈ کے درمیان ہوگی»۔

ان کتابوں میں اکبری دربار کے ملک الشعرا فیضی کے کتاب خانے کی وہ منتخب اور نفیس ٤٣٠٠ کتابیں بھی تھیں جو شاعر کی وفات کے بعد شاہی کتاب خانے میں منتقل ہوئی تھی۔ اکبری عہد کی جمع شدہ کتابوں پر مستزاد وہ مخطوطات اور نفائس ہیں جو جہانگیر نے خود جمع کی تھیں یا اسے بطور نذر پیش ہوئی تھیں۔

جہانگیر کے عہد میں شاہی کتاب خانے کی کتابوں کی تعداد کیا تھی اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن ظاہر ہے کہ ان کی تعداد پچیس ہزار سے بہت زیادہ رہی ہوگی۔ قیاس ہے کہ سب کتابیں نہیں تو وہ بیشتر کتابیں جہانگیر کی تحریر سے مزین ہوں گی جو اس نے خود حاصل کیں یا اسے پیش ہوئیں۔ اس لیے کہ اس کا معمول تھا کہ جب کوئی اہم کتاب اس کے کتاب خانے میں داخل ہوتی تو وہ اس پر کتاب خانے میں داخل ہونے کی تاریخ اپنے قلم سے ثبت کردیتا۔ اب ان کتابوں میں جو جہانگیر کے کتاب خانے میں رہ چکی ہیں چند ہی کتابیں باقی بچ گئی ہیں،

---

(١) ابوالفضل: آیین اکبری ١ : ٤٩١؛

V. A. Smith, Akbar the great Moghal P. 124

الہیاتی فیکلٹی کی فہرست بھی ہمیں دستیاب نہیں ہوسکی جس کی وجہ سے اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ علاوہ بریں محمد زاہد الکوثری نے اپنی کتاب « صفحات البرہان علی صفحات المدوان »[1] میں ابن تیمیہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے :

« فلیقم احدکم بطبع کتابه فی نقض تأسیس التقدیس للرازی من غیر حذف شیئ ولا تصرف فیه »[2]

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوثری نے خود « نقض التأسیس » کے کسی مخطوطے کا مطالعہ کیا ہے اور جہاں تک قیاس کیا جاسکتا ہے کوثری کو یہ کتاب مصر، شام یا ترکی کے کسی کتب خانے میں ملی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ « بیان تلبیس » کے دو نسخے تو یقینی طور سے معلوم ہیں ایک علی گڑھ میں اور دوسرا لیڈن میں اور ممکن ہے کہ دو نسخے اور موجود ہوں ایک ترکی میں اور دوسرا مصر، شام یا ترکی ہی کے کسی اور کتب خانے میں۔ سردست اس سے زیادہ کہنا ممکن نہیں۔
[۱۵ ۰ ۱۹۶۷ م]

---

(۱) نشرہ حسام الدین القدسی، دمشق، مطبعة الترقی ۱۳۴۸ ھ
(۲) صفحات ص ۳۱

نہ ہونے سے چلتا ہے ۔ مثال کے طور پر « فیأخذ » اور « من صورة » کے الفاظ جو بالترتیب ورق ۸۷ ب اور ، ۸۸ ب کے حاشیے پر بطور ترک لکھے ہوئے ہیں ورق ۸۸ الف اور ۸۹ الف کے پہلے لفظ سے مطابقت نہیں رکھتے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ورق ۸۷ ب اور ۸۸ ب کے بعد کچھ اوراق غائب ہیں اور یہ پتہ چلانے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان دونوں جگہوں سے کتنے ورق غائب ہوے ہیں ۔ بعض جگہ ترک کو بالقصد مٹادیا گیا ہے ۔ غالباً یہ چھپانے کے لیے کہ اس مقام سے اوراق غائب ہیں ۔

مخطوطے کے دوسرے نسخے

« بیان تلبیس » کے نام سے بروکلمن کے یہاں کسی کتاب کا ذکر نہیں ملتا ، البتہ « نقض تأسیس الجهمية » کے نام سے ابن تیمیہ کی ایک تصنیف کے ایک مخطوطے کا پتہ بروکلمن نے لیڈن کے کتب خانہ میں دیا ہے[1] اور یہ بتایا ہے کہ یہ رازی کی کسی کتاب کا رد ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ « نقض تأسیس الجمیہ » ایک دوسرے نام سے « بیان تاسیس » ہی کا ایک نسخہ ہے ۔ « نقض تأسیس » کے اس نسخے کا ذکر P. Voorhoever کی مرتب کردہ فہرست مخطوطات عربیہ مخزونۂ کتب خانۂ لیڈن میں بھی موجود ہے[2] ۔ یہ فہرست تشریحی نہیں اور نہ تشریحی فہرست دستیاب ہوسکی ۔ جس کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہوسکا کہ « نقض تأسیس » کا یہ نسخہ مکمل ہے یا نہیں « نقض تأسیس » ہی کے زیر عنوان بروکلمن نے الهیاتی فیکانی کی فہرست کتب مرتب کردۂ قوام الدین کے حوالے سے ابن تیمیہ کے ایک مخطوطے کی نشاندھی کی ہے جس کا نام « رد الجهمية والزنادقة » ہے بروکلمن کو خود اس بارے میں تامل ہے کہ یہ « رد الجهمية » اور « نقض التأسيس » دونوں ایک ہی کتاب کے دو مختلف نام ہیں یا یہ دو مختلف کتابیں ہیں ۔

---

(۱) تکلمہ ۲ : ۱۲۳ رقم ۷۸

(۲) P. Voorhoever: Handlist of Arabic Mss. in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands, 1957; Ms. No. Or 55.

النفس ؛ الرابع فی لفظ الصمد ؛ الخامس فی لفظ اللقاء ؛
السادس فی لفظ النور ؛ السابع فی الحجاب ؛ الثامن فی القرب[1]

اس کی تائید کہ یہ نسخہ نامکمل ہے اس بات سے بھی ہوتی ہے
کہ امام رازی کی کتاب « تأسیس » علاوہ اس مواد کے جو مذکورہ ۳۶
صفحات میں پایا جاتا ہے اور جس پر ابن تیمیہ کی تنقید اس نسخے میں
ملتی ہے اپنے اندر مزید ایسے خیالات و نظریات رکھتی ہے جو ابن تیمیہ
کے نقطۂ نظر سے کہیں زیادہ قابل اعتراض ہیں ۔ مثال کے طور پر وہ حصول حو
مجو و نزول (اساس ص ۱۲٤) تجلی و ظہور (أساس ص ۱۳۸)، وجہ
(أساس ص ۱٤۱) ، عین (أساس ۱٤۸) ، نفس (أساس ۱۵۰)، ید (أساس
ص ۱۵۱) ، قبضہ (أساس ۱۵۹) ، کف (أساس ۱٦٤)، انامل (أساس
۱٦۹) ، جنب (أساس ۱۷۰) ، ساق (أساس ۱۷۰) . ضحک (أساس
۱۷۵) اور ان کو خدا سے منسوب کرنے سے بحث کرتی ہیں یا جن میں
آیات کو محکمات یا متشابہات قرار دینے کے اصولوں پر گفتگو کی ہے یا
جو خدا کے بارے میں جسم و جہت کے انتساب سے متعلق ہیں ۔ یہ
سارے موضوعات ابن تیمیہ کے محبوب کلامی موضوعات میں سے ہیں اور
ان پر بحث و گفتگو ان کی دینی فکر کے اساسی اجزا میں سے ہے ۔ ابن
عبدالہادی نے اس کتاب کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے بھی
یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے بنیادی اور اہم مباحث کو ابن تیمیہ
نے نظر انداز نہ کیا ہوگا ۔

چنانچہ علی‌گڑھ کا یہ نسخہ ناقص الاول و الآخر معلوم ہوتا ہے ۔
علاوہ بریں درمیان میں مختلف مقامات سے بھی اس کے اوراق غائب ہیں ۔
اوراق کے نمبر جیسا کہ پہلے بتایا گیا اصل کاتب نے تو ڈالے نہیں ہیں ۔
بعد میں کسی نے پنسل سے لکھ دیے ہیں اور غائب شدہ اوراق کا پتہ
صرف ترک (اگلے ورق کا پہلا لفظ جسے پچھلے ورق کے اختتام پر
حاشیے میں لکھا جاتا ہے) کے اگلے ورق کے پہلے لفظ سے مطابق

(۱) الأساس (المطبوع) القسم الثانی ۹۸ ـ ۱۲٤

ہوجاتی ہیں[1] مثال کے طور « موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول » وغیرہ لیکن مخطوطے کی اخیری عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ مخطوطہ نامکمل اور ناقص الآخر ہے۔

اس کے علاوہ مخطوطے کے متعدد مقامات سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ان امور پر آگے چل کر گفتگو کرےگا مثلاً ورق ۳۱ ب پر ہے « وسنتکلم ان شاء اللہ علی ما ذکرہ الغزالی وغیرہ اذا تکلمنا علی ما ذکرہ الرازی فی الفرق بین مایؤول وما لا یؤول » یا ورق ۵۵ ب پر آتا ہے «سنتکلم ان شاء اللہ تعالی علی ما ذکرہ من القانون » لیکن زیر نظر مخطوطے میں اس طرح کے امور پر بعد میں کہیں گفتگو نہیں ملتی۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مخطوطہ نامکمل ہے۔

اس کے علاوہ جیسا کہ بتایا گیا کتاب چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی اور اس ضخامت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مکمل « تأسیس » پر تنقید ہوگی مگر ۲۲٤ اوراق کا علیگڑھ کا یہ نسخہ امام رازی کی «تأسیس التقدیس» کے صرف ۲٦ صفحات کی تنقید پر مشتمل ہے اور اس طرح « تأسیس » کی «القسم الثانی» کے ایک مختصر حصے یعنی مقدمہ اور پہلی آٹھ فصول کی تردید و تنقید ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے :

القسم الثانی : المقدمة فی التأویل ؛ الفصل الاول فی اثبات لفظ الصورة ؛ الثانی فی لفظ الشخص ؛ الثالث فی لفظ

---

(۱) اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابن تیمیہ کی اکثر مطبوعہ کتابیں « الکواکب الدراری » سے نقل کر کے چھاپی گئی ہیں۔ « الکواکب » اگرچہ « مسند احمد » کی ابواب البخاری کے نمونے پر ایک تبویب جدید ہے جو ایک حنبلی عالم معروف بہ علی بن حسین بن زکنون (م ۸۳۷ھ) کی کوششوں کا نتیجہ ہے مگر مصنف نے اس کتاب میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کی متعدد کتابوں کو پورا پورا نقل کردیا ہے « الکواکب » ۱۲۵ جلدوں میں تھی جن میں کی ٤٤ جلدیں اب بھی دارالکتب الظاہریة دمشق اور دارالکتب المصریة قاہرہ میں محفوظ ہیں (حیات امام ابن تیمیہ ص ۸۰۳) ۔

التأسيس » الذى وضعه « ابو عبد الله الرازی » فى نفى الصفات الخبرية » [1]

ابن تیمیه نے اس کتاب کا ذکر « بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية » کے نام سے کئی جگہ کیا ہے مثلاً التسعينية ہی میں ص ۲٤، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۲۳ اور ۲۵۵ پر اور « تفسیر سورة الإخلاص »[2] میں ص ۱۱٤ پر۔

چنانچہ اب یہ بات دوٹوک طریقے سے کہی جاسکتی ہے کہ زیر نظر مخطوطہ امام ابن تیمیہ کی کتاب « بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية » کا ایک نسخہ ہے۔ یہ کتاب چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی۔ ابن عبدالہادی نے اس کتاب کی بہت تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ بیش بہا کتاب اپنی نظیر آپ ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ ابن تیمیہ نے اس میں جہمیہ کے تمام اسرار کی پردہ دری کر کے انھیں بالکل بےنقاب کردیا ہے۔ اس کی اہمیت کا یہ عالم ہے کہ اگر اس کے حصول کے لیے چین کا سفر بھی کرنا پڑے تو سمجھنا چاہیے کہ رائگاں نہیں[3]۔

نسخۂ علیگڑھ

« بيان تلبيس » کا زیر نظر مخطوطہ کتاب کا مکمل نسخہ معلوم نہیں ہوتا۔ مخطوطہ اچانک بغیر کسی تمہید یا مقدمے کے شروع ہوجاتا ہے لیکن صرف اتنی بات سے یہ نتیجہ نکال لینا درست نہیں ہوگا کہ یہ مخطوطہ ناقص الاول ہے کیونکہ ابن تیمیہ کی اکثر کتابیں اسی طرح شروع

---

(۱) الرسالة التسعينية فى مجموعة الفتاوى لابن تيميه : ٥ : ۰۷۲ نیز دیکھیے ابن تیمیہ کے شاگرد ابن عبدالہادی کی کتاب « العقود الدرية » ص ۲۸۔ اس کتاب کا نام عطاءاللہ حنیف بھوجیانی نے بھی « حیات ابن تیمیہ » میں (مرذکرہ) ص ۸۳۳ پر کتاب نمبر ۳۳ بسلسلہ کتب عقائد و کلام دیا ہے۔

(۲) المطبعة الحسينية. مصر ۱۳۲۳ ھ۔

(۳) ابن عبد الهادي : العقود الدرية ص ۲۸

« تأسیس التقدیس » کے مطبوعہ نسخے (أساس التقدیس) کا مقابلہ اس بات کو پورے طور پر واضح کرتا ہے ۔ چند مثالیں کافی ہوں گی ۔

ا ۔ مخطوطے کی ابتدائی عبارت جو ۲ الف پر ہے « فی تأویل المتشابهات فی الأخبار والأیات و الکلام فیه مرتب علی مقدمة و فصول » « أساس التقدیس » مطبوعہ کے ص ۹۸ پر ملتی ہے ۔

ب ۔ مخطوطے کے ورق ۳ الف کی عبارت « اما المقدمة فہی اثبات ان جمیع فرق الاسلام مقرون بانه لا بد من التأویل فی بعض ظواهر القران و الاخبار » کو « أساس » کے ص ۹۸ تا ص ۹۹ پر دیکھا جاسکتا ہے ۔

ج ۔ مخطوطے کے ورق ۳ الف پر ابن تیمیہ نے کہا ہے « ثم ذکر تسعة عشر وجها بعد مـا ذکر من النصوص الدالة علی نفی الجسم فی الموضعین » یہ أنیسوں وجوہ « أساس » کے صفحات ۹۹ تا ۱۰۳ پر موجود ہیں ۔

د ۔ « أساس » ص ۹ کی عبارت « الوجه الثانی . . . وکل ذلک تأویل » اور اس پر رد مخطوطے کے ورق ۸ ب پر ملتا ہے ۔

پیش کردہ امور کے بعد اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ یہ مخطوطہ امام رازی کی کتاب « تأسیس التقدیس » کا وہ تفصیلی رد ہے جو ابن تیمیہ کے قلم سے نکلا ۔ اور یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ جن الفاظ کو چھپل کر « قال المؤلف فی » کے الفاظ مخطوطے میں ثبت کیے گیے وہ « قال الرازی » تھے ۔

مخطوطے کا نام

یہ بات البتہ باقی رہ جاتی ہے کہ اس کتاب کا نام کیا ہے ۔ ابن تیمیہ ہی کی دوسری تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی کی « تأسیس » کے رد میں جوکتاب انہوں نے لکھی اس کا نام « بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة » یـا « تخلیص التلبیس من کتـاب التأسیس » ہے جیسا کہ ذیل کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے :

« قد اوضحنا ذلک فی « بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة » و یسمی ایضاً « تخلیص التلبیس من کتاب . . .

اور طرز بحث میں فرق کرسکتا ہے وہ اس بات کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ کتاب البغدادی کی نہیں ابن تیمیہ کی چکیدہ قلم ہے۔

مخطوطے کے تفصیلی مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب امام رازی کی تصنیف «تأسیس التقدیس[1]» کا مفصل رد ہے۔ ذیل میں پیش کردہ امور اس بات کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ابن تیمیہ بار بار «قال الرازی» کہہ کر امام رازی کے اصل الفاظ نقل کرتے ہیں پھر ان کے خیالات کی تردید کرتے ہیں مثلاً دیکھیے : ٤ الف : ۸ ب : ۱۷ ب : ۱۹ الف : ۲۰ الف : ۲٦ الف : ۲۷ ب : ۲۹ الف : ۲۹ ب : ۳۰ ب : ۳۰ ب : ۳۸ ب : ٤۷ الف : ۶۷ ب : ۵۲ الف : ۵۳ ب : ۸۰ الف : وغیرہ ان سب مقامات پر «قال الرازی» کے الفاظ موجود ہیں۔

(۲) امام رازی اور ان کی تصنیف کا ذکر کہیں اشارۃً کیا گیا ہے مثلاً : ۱۳ الف پر «واما کلام المؤسس» : ۵۵ ب پر «وهذا المؤسس قد اعترف» ۵۸ ب پر «فما ذکره هذا المؤسس و امثاله من التأویلات» : ٦۰ ب پر «مما ذکره المؤسس)

اور کہیں صراحةً مثلاً : ۳۱ ب پر «وسنتکلم علیه ان شاءالله علی ما ذکره الغزالی وغیره اذا تکلمنا علی ما ذکره الرازی فی الفرق بین مایؤول وما لایؤول» : یا ۱۰۷ الف پر «قال الرازی فی تأسیسه»

(۲) ابن تیمیہ نے ہر جگہ «تأسیس» کی مکمل عبارت نقل کرنے کے بعد اس کی تردید کے لیے قلم اٹھایا ہے۔ زیر نظر مخطوطے اور

---

(۱) یہ کتاب مصر سے «أساس التقدیس» کے نام سے چھپی ہے حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس کا نام «تأسیس التقدیس» دیا ہے اور یہی نام اپنی معنویت کے اعتبار سے زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے ابن تیمیہ کے زمانے میں بھی یہ کتاب «تأسیس» ہی کے نام سے مشہور تھی۔

مشہور ہیں[1] ابن تیمیہ کی یہ عادت ہے کہ وہ کسی مسئلے پر لکھتے وقت کثرت سے اپنی اُن دوسری کتابوں کا حوالہ دیتے چلے جاتے ہیں جن میں انہوں نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ چنانچہ « جواب الإعتراضات » کے حوالے اُن کی دوسری کتابوں میں بھی ملتے ہیں مثلاً رسالہ « التسعینیۃ » میں لکھتے ہیں:

« وقد اجبت فی مسئلة القرآن و الحرف و الصوت وما وقع فی ذلک من النزاع و الاضطراب فی « جواب الفتیا الدمشقیة » وفصلت القول فیها و فی مسئلة العرش و بینته؛ و کذلک فی « جواب الفتیا المصریة » وقد بینته و فصلته »[2]

دوسری جگہ اسی رسالۂ تسعینیہ میں رقم طراز ہیں:

« وقد کتبت جملا من الکلام فی ذلک فی « جواب الإعتراضات المصریة علی الفتیا الحمویة »[3]

یہ امور فیصلہ کن طریقے سے یہ متعین کردیتے ہیں کہ زیر بحث مخطوطہ عبدالقاہر البغدادی کی کتاب « تأویل المتشابہات » کا نہیں بلکہ ابن تیمیہ کی کسی تصنیف کا نسخہ ہے۔ مزید برآں جو شخص ابن تیمیہ کے اسلوب تحریر کا ادا شناس ہے اور جو البغدادی اور ابن تیمیہ کے انداز بیان

---

(۱) ابن تیمیہ کی تصانیف کی ایک نہایت مفصل فہرست محمد عطاءاللہ حنیف بھوجیانی نے « حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ » کے ضمیمے میں دی ہے یہ کتاب شیخ محمد ابو زہرہ کی کتاب « ابن تیمیہ: حیاته وعصره، آراؤہ و فقهه » کا اردو ترجمہ ہے جو رئیس احمد جعفری کے قلم سے نکلا ہے۔ اور اسے المکتبة السلفیة شیش محل روڈ لاہور نے ۱۹٦۱ء میں شائع کیا ہے۔ مذکورہ فہرست اس کتاب کے ص ۸۰۸ سے ص ۸۳۵ تک پھیلی ہوئی ہے۔

(۲) الرسالة التسعینیة فی مجموعة الفتاوی لابن تیمیه ٥ : ۳۰ ـ ۳۱

(۳) ایضاً ٥ : ۳۱

مخطوطے کی شناخت

امام رازی اور شیخ اکبر کے حوالوں سے یہ بات تو یقینی طور سے معلوم ہوجاتی ہے کہ یہ مخطوطہ جس کتاب کا نسخہ ہے اس کا زمانہ تصنیف ان دونوں حضرات کے زمانے سے متاخر ہے۔ یہ کتاب کون سی ہے اس سلسلے میں متن کتاب سے خود رہ نمائی ملتی ہے۔ مصنف نے تأویل کے صحیح مفہوم کو پیش کرتے ہوئے ورق ۲ ب پر لکھا ہے۔

« وقد بسطنا الکلام فی ذلک فی القواعد و غیرہا »

ورق ۳ ب پر پھر یہ عبارت سامنے آتی ہے:

« کما تکلمنا علی ذلک فی جواب الاعتراضات المصریۃ

علی الفتیا الحمویۃ و فی غیر ھذا »

ورق ۳۲ ب پر ملتا ہے کہ ہم نے اس مسئلے پر « الاجوبۃ المصریۃ » میں مفصل کلام کیا ہے۔

یہ بات بہرحال یقینی طور پر معلوم ہے کہ «فتوی الحمویۃ» کے مصنف امام « ابن تیمیہ » ہیں۔ امام ابن تیمیہ اور ان کے معاصر علماء میں جو کشکمش عقائد کے بارے میں ہوئی وہ امام صاحب کے اس رسالے سے شروع ہوتی ہے جو ۶۹۸ھ میں انہوں نے اہل حماۃ کی سلسلہ میں تحریر کیا تھا اور جو اس استفتاء کا مفصل جواب ہے جو حماۃ سے ان کے پاس آیا تھا۔ یہ رسالہ «فتوی الحمویۃ» کے عنوان سے ہندوستان میں امرتسر میں چھپا اور مصر سے ابن تیمیہ کے « مجموعۃ الرسائل الکبری » کے ص ۴۱۴ ـ ۴۷۵ جزء اول میں « العقیدۃ الحمویۃ الکبری » کے نام سے طبع ہوا۔ اس رسالے پر علماء مصر نے سخت اعتراضات کیے چنانچہ ابن تیمیہ نے چار جلدوں میں ان اعتراضات کا مفصل جواب لکھا اور یہی وہ کتاب ہے جس کا نام « جواب الإعتراضات المصریۃ علی الفتیا الحمویۃ » ہے اور جس کا حوالہ ہمیں زیر بحث مخطوطے میں ملتا ہے جیسا اوپر بتایا گیا۔ « القواعد » یا « القاعدۃ » کے نام سے بھی ابن تیمیہ کی متعدد تصانیف

(۳) مخطوطے کی آخری سطریں «صاحب الفصوص» کا حوالہ اپنے اندر رکھتی ہیں۔ اور یہ «صاحب الفصوص» شیخ اکبر محی الدین ابن عربی صاحب «فصوص الحکم» کے علاوہ اور کوئی نہیں ہیں جن کی وفات ٦٣٨ ھ میں ہوئی۔

(٤) مخطوطے میں متعدد حوالے امام الحرمین الجوینی (م ٤٧٨)، امام غزالی (م ٥٠٥ ھ) اور امام رازی (م ٦٠٦ ھ) کے ملتے ہیں۔

مذکورہ امور کے پیش نظر اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا کہ ٣٧٥ ھ میں اس کتاب کا، جس کا یہ مخطوطہ ہے، کوئی وجود کسی طرح ممکن ہی نہیں اور مخطوطے کی لوح پر کتاب کا نام نیز ورق ۱۳ (الف) کی عبارت جو «احمد بن یوسف» کے نام سے ملتی ہے صریحی جعل جو جان بوجھ کر کسی مقصد کے پیش نظر عمل میں لایا گیا ہے۔ اور یہ مقصد بظاہر اس کے علاوہ کچھ نہیں معلوم ہوتا کہ سبحان اللہ خاں مرحوم کو جنھیں نادر کتابیں جمع کرنے کا شوق تھا اور جو رئیس آدمی ہونے کی وجہ سے اس طرح کی کتابوں کو گراں قدر معاوضے کے ذریعے حاصل کرنے کی استطاعت بھی رکھتے تھے، فریب دے کر یہ باور کرانا تھا کہ مخطوطہ نہایت قدیم ہے اور ہوسکتا ہے کہ اس طرح اس کی کافی قیمت وصول کی گئی ہو۔ بعد میں علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی لائبریری نے اس ذخیرہ کو حاصل کرکے جس فہرست نگار کے سپرد اسے کیا وہ بھی اسی فریب کا شکار ہوگیا۔ اس طرح یہ نسخہ اُن دسیسہ کاریوں کا بڑا اچھا نمونہ پیش کرتا ہے جو مخطوطات کے سلسلے میں مختلف سطحوں پر عمل میں لائی جاتی ہیں۔ یہ مخطوطہ جہاں ان حضرات کے زعم باطل کی پردہ دری کرتا ہے جو مخطوطات کی فہرست نگاری یا ان کی شناخت وغیرہ کو محرری کے پیشے کے مماثل قرار دیتے ہیں وہیں یہ بھی بتاتا ہے کہ علمی تحقیق کا کم از کم ایک جزء ایسا ضرور ہے جس کا وجود فہرست نگاروں کی غلط فہمی یا غلط فہمائی کا رہین منت ہے۔

مذکورۃ الصدر تینوں عبارتوں کو ذخیرۂ سبحان اللہ کے فہرست نگار نے بغیر مزید تحقیق و تفحص کے صحیح تسلیم کرلیا اور یہ نتیجہ نکالا کہ یہ «تأویل المتشابہات» نام کی کسی کتاب کا نسخہ ہے اور ۳۷۵ھ سے پہلے لکھا جاچکا ہے۔ باقی کام آسان تھا۔ حاجی خلیفہ کی «کشف الظنون» میں «تأویل المتشابہات» کے نام سے عبدالقاہر البغدادی کی ایک کتاب ملتی ہے اور ظاہر ہے کہ البغدادی ۳۷۵ھ میں زندہ تھے اس لیے وہی اس کے مصنف ہوسکتے ہیں۔ بروکلمن، جسے لامحالہ کتب خانوں کی فہرستوں پر اعتماد کرنا پڑا، اس کے علاوہ اور کیا کرسکتا تھا کہ ذخیرۂ سبحان اللہ کی مطبوعہ فہرست کے حوالے سے اس اطلاع کو اپنی کتاب میں درج کردے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قطعاً بے بنیاد بات پوری علمی دنیا میں حقیقت کے طور پر رواج پاگئی۔

یہ بات کہ فہرست نگار سے کھلی ہوئی غلطی سرزد ہوئی مندرجہ ذیل حقائق سے ثابت ہوتی ہے:

(۱) مخطوطے کا نام جو سرورق پر لکھا ہوا ہے وہ متن کی کتابت کرنے والے دونوں شخصوں کے علاوہ کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ اس کی روشنائی بھی متن کی روشنائی سے مختلف اور رنگ میں پھیکی ہے۔ یہ دونوں باتیں اسی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ مخطوطے کا نام بعد میں درج کیا گیا ہے۔

(۲) متن کی ابتدائی عبارت جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں کافی دلچسپ ہے۔ یہ بات سرسری نظر ہی میں معلوم ہو جاتی ہے کہ اس عبارت میں «قال المولف فی» کے الفاظ متن کے اصل کاتب کے ہاتھ کے نہیں بلکہ کسی دوسرے کے لکھے ہوئے ہیں اور کچھ الفاظ کو چھیل کر متن میں ثبت کیے گئے ہیں۔ یہ الفاظ اسی روشنائی اور طرز تحریر میں ہیں جس میں ورق ۱۳ الف کی حاشیے کی عبارت «احمد بن یوسف» کے نام سے لکھی ہوئی ملتی ہے۔

ذخیرۂ سبحان اللہ کی محولہ بالا فہرست کے حوالے سے « تأویل المتشابہات » کے صرف اسی نسخے کا ذکر کیا ہے[1] . ابھی تک اس کتاب کا کوئی دوسرا نسخہ راقم کے علم میں نہیں آسکا ہے .

یہ لکھتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ مذکورہ مخطوطے کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ نہ « تأویل المتشابہات » کا نسخہ ہے اور نہ اس کی تصنیف سے عبدالقاہر البغدادی کو کوئی واسطہ . اس کا مفاد یہ ہوا کہ البغدادی کی « تأویل المتشابہات » کا کوئی نسخہ اس وقت دنیا میں موجود نہیں یا کم از کم علمی دنیا کو اس کے وجود کی خبر نہیں .

یہ مخطوطہ البغدادی کی « تأویل المتشابہات » کے نام سے کیسے مشہور ہوگیا ، اس کے بارے میں قیاس یہ ہے کہ ذخیرۂ سجان اللہ کے فہرست نگار کو مخطوطے کے سرورق کی عبارت[2] ، اس کے متن کی ابتدائی عبارت[3] اور اس عبارت سے جو ورق ۱۳ الف کے حاشیے پر لکھی ہوئی ہے مغالطہ ہوگیا . حاشیۂ مذکورہ کی عبارت جو جلی قلم سے لکھی ہوئی ہے یہ ہے :

« من قرأ فی ھذا الکتاب و ھوالعبد الفقیر الی ربه احمد بن یوسف الدماصی[4] غفر وقابل به نسخته التی نقلها منه بخطه سادس محرم الحرام سنـــة خمس و سبعین و ثلثمایة من الھجرة النبویة »

جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی احمد بن یوسف نے اس نسخے کا نہ صرف مطالعہ کیا بلکہ اسے نقل کیا اور منقولہ نسخے کو اس اصل نسخے سے مقابلہ بھی کیا . اور یہ کام ٦ محرم ۳۷۵ ھ کو سرانجام پایا .

مذکورہ عبارت دراصل تسلسل ہے اس عبارت کا جو ورق ۱۲ ب سے شروع ہوتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں :

« الحمد لله الذی ھدانا لهدی طاعته وجعل العلم شرفا به و ھو ربیع للمومن و شفا لقلبه لعباده المتقین و شرح صدورھم[5] »

---

(۱) ۱ : ٦٦۷ (۲) و (۳) کمامر (٤) کذا فی الاصل (٥) کذا

ہے ۔ ہر ورق کے خاتمے پر حاشیے میں اگلے ورق کا پہلا لفظ یعنی ترک بالالتزام لکھا ہوا ملتا ہے لیکن کہیں کاتب کے ہاتھ کا اور کہیں دوسرے خط میں۔ کسی نا معلوم شخص نے اصل سے مقابلہ کرکے اس مخطوطے کی تصحیح بھی کی ہے۔ اس طرح کی تصحیحات اور حواشی رواں نستعلیق میں ملتے ہیں[1] ۔ مخطوطے سے اس طرح کی کوئی اطلاع فراہم نہیں ہوتی کہ یہ نسخہ کب اور کہاں لکھا گیا، کس نسخے سے نقل کیا گیا، اور نہ کاتب اور مصحح کا کچھ حال کھلتا ہے ۔

مخطوطے کا نام سرورق پر (۱ الف) جلی قلم سے خط شکست میں، مخطوطے کی روشنائی سے مختلف روشنائی میں اور متن کے کاتبوں کے خط سے مختلف خط میں اس طرح دیا ہوا ہے :

« ۷۸٦ کتاب تاویل المتشابهات فی الاخبار والآیات/ دستخط نامعلوم »

متن ورق (۱ ب) سے شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی سطریں یہ ہیں :

« بسم‌الله الرحمن الرحیم ... ([2]) وما توفیقی الا بالله فصل قال قال المؤلف فی هذا الکتاب فی تاویل المتشابهات فی الاخبار و الآیات ... ([3]) الکلام فیه مرتب علی مقدمة و فصول فیقال ... »

یہ مخطوطہ ورق ۲۲٤ (الف) پر ان الفاظ پر ختم ہوجاتا ہے :

« ... ومشابهتکم لهم اقرب من مشابهة النصاری لهم و لهذا کان یقول صاحب الفصوص ان النصاریٰ انما کفروا لانهم خصصوا اذ عنده جمیع الموجودات هی بمنزلة مانقوله النصاریٰ فی المسیح علیه السلام »

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً البغدادی کی کتاب « تأویل المتشابہات » کا صرف یہی نسخہ دنیا میں موجود ہے۔ بروکلمن نے اپنی (۱:۱۰) کے تکملے میں

---

(۱) تأویل المتشابهات ورق ٦ ب

(۲) و (۳) بیاض فی الأصل

ابن تیمیہ کی تصنیف کا ایک نادر مخطوطہ

جناب فضل الرحمن*

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے مولانا آزاد لائبریری میں ذخیرۂ سبحان اللہ میں ایک مخطوطہ ہے جس کا نام ذخیرے کی مطبوعہ فہرست میں «تأویل المتشابہات و الأخبار» اور مصنف کا نام عبدالقاہر البغدادی [1] (م ۴۲۹ ھ) دیا ہوا ہے جو «الفرق بین الفرق» اور «اصول الدین» کے مصنف اور مشہور متکلم ہیں. اس مخطوطے کا نمبر ذخیرے کی محولہ بالا فہرست[2] میں «تفسیر عربی ۲۹۷۰۱۱۲ ۱۴» دیا ہوا ہے. مخطوطہ ۱۹ × ۲۵۰۰۵ سم/ ۱۳۰۵ × ۱۹۰۰۵ سم (حوض) کی تقطیع کے ۲۲۴ اوراق پر مشتمل ہے اور خط نسخ میں لکھا ہوا ہے. خط پختہ اور عالمانہ ہے اور حروف پر نقطے صرف کہیں کہیں دیے گئے ہیں جس کی بنا پر پڑھنے میں کچھ دقت ہوتی ہے. ورق ۲۲۰ سے اخیر تک کسی دوسرے کاتب نے خوشنما خط نسخ میں لکھا ہے اور نہ صرف نقطے پابندی سے لگائے میں بلکہ حرکات کو بھی ضبط کیا ہے. کاغذ پرانا ہے اور اکثر جگہ کرم خوردہ لیکن متن بخوبی پڑھا جا سکتا ہے، روشنائی گہرے سیاہ رنگ کی

(*) فضل الرحمن لکچرر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ.

(۱) ابو منصور عبدالقاہر بن طاہر بن محمد بن عبداللہ البغدادی التمیمی الإسفرایینی. مختلف فنون کے ماہر، علم کلام کے امام، اپنے زمانے میں چوٹی کے علما میں تھے. بغداد میں پیدا ہوئے وہیں نشوونما پائی، خراسان گئے پھر نیشاپور رہ پڑے. ترکمانوں کے فتنے میں نیشاپور کو بھی چھوڑ دیا. اسفرائین میں وفات ہوئی. خوشحال لوگوں میں تھے حالات کے لیے دیکھیے: وفیات الأعیان ۱ : ۲۹۸؛ طبقات الشافعیة للسبکی ۳ : ۲۳۸، فوات الوفیات ۱ : ۲۹۸؛ تبیین کذب المفتری ۲۵۳ : مفتاح السعادة ۲ : ۱۸۵؛ انباہ الرواة ۲ : ۱۸۵، بروکلمن ۱ : ۴۸۲، تکملہ ۱ : ۶۶۶؛ اور الأعلام ۴ : ۷۳.

(۲) سید کامل حسین. فہرست نسخ قلمی سجان اللہ کلکشن مسلم یونیورسٹی (علی گڑھ ۱۹۳۰) ص ۹۵

ملنا چاہئے حیرت ہے کہ تصحیفات کی ان متعدد شکلوں میں دستور الافاضل کی بیان کی ہوئی شکل «وسولک» یا «وشولک» کہ کوئی جگہ نہ ملی۔ یہ ایسی فاحش غلطی تھی کہ اس کا ارتکاب کسی متاخر فرہنگ نویس نے بھی نہ کیا۔ اگرچہ قطعی طور پر تو نہیں کہا جاسکتا کہ صاحب دستور کی غلط فہمی کی بنیاد کیا تھی، مگر چونکہ اس کے پیش نظر فرہنگ قواس تھی، اور اس کے علاوہ کوئی دوسری قدیم فرہنگ جس میں یہ لفظ شامل ہو، موجود نہیں (فرس اور صحاح سے یہ لفظ خارج ہے) اس بنا پر اس غلط فہمی کی بنیاد فرہنگ قواس ہی کی عبارت کی غلط خوانی ہوگی۔ لیکن ہمارے نسخے میں «سیک» و «سیلک» ہے اگر «سیلک» کے بجائے «سولک» ہوتا تو پھر ہمارے قیاس کی بنیاد پختہ تر ہوجاتی۔ پھر بھی امکان اسی بات کا ہے کہ قواس کے کسی نسخے میں «سیک» و «سولک» رہا ہوگا اور اسی فقرے کے واو عاطفہ کو صاحب دستور نے جزو کلمہ قرار دیا ہوگا۔ اس طرح سیک کو سین کے ذیل میں اور وسولک کو واو کے تحت بمعنی زردی کشت درج کردیا گیا۔

فارسی فرہنگوں میں سے یہ چند لفظ یہاں پیش کردیے گئے ہیں۔ یہ بطور نمونے کے ہیں ان کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہوگی، جنکے تفصیلی جائزے کے لیے جلدیں درکار ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مواد کی قلت کی وجہ سے ہم اپنے نتیجے پر پوری طرح مطمئن نہیں لیکن جو کچھ نشان دہی ہوجائے وہ بھی غنیمت ہے، ممکن ہے تحقیق کا قدم آگے بڑھے تو اور فرہنگیں مکشوف ہوجائیں اور یہ سودمند کام بڑے اطمینان اور وثوق کے ساتھ آگے بڑھایا جاسکے۔

اس گزارش کا مقصد ان خطوط کی نشان دہی ہے جن پر چل کر ہم اپنی فرہنگوں پر اصولی طور سے نقد و تبصرہ کر سکیں گے۔ فارسی فرہنگوں کے سلسلے میں کام کم ہوا ہے اس بنا پر بھی اس کی ضرورت تھی کہ اس کام کو شروع کردیا جائے۔ میں امید کرتا ہوں کہ ہمارے رفقا اس اہم ضرورت کا احساس کرکے فرہنگ نویسی کے تنقیدی جائزے کی طرف توجہ فرمائیں گے۔

[۲۹ ۔ ۱۹۶۷ م]

میں « گل » کو شامل کر کے ان دونوں کے الگ الگ معنی صرف «تر و خشک» لکھدئیے ہیں ۔ یہ نہایت فاحش غلطی ہے جس کو کسی معمولی درجے کے مولف کی طرف منسوب کرنے میں جھجک ہوتی ہے ۔ صاحب دستور تو مشہور مصنف ہے ۔ لیکن اس غلطی کے تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ۔ جو مصنف واو عطف کو داخل کلمہ سمجھتا ہے ، (ظاہر ہے کہ اس لفظ کے واو کے ذیل میں بیان کرنے کی توجیہ اس کے علاوہ کیا ہوسکتی ہے) اس نے اگر معنی جو کلمۂ صفت ہے ، اس کے موصوف کو داخل لفظ سمجھ لیا تو زیادہ استعجاب نہیں رہ جاتا ۔ یہ بات البتہ قابل توجہ ہے کہ بعد کے فرہنگ نویسوں نے دستور کی اس عجیب و غریب غلطی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا

سوالک و وشولک :

دستور الافاضل میں حرف واو کے ذیل میں ایک کلمہ «وشولک» بمعنی زردی کشت ہے ۔ بظاہر شین منقوطہ کاتب کی غلطی ہے ، مولف نے «وسولک» لکھا ہوگا ۔ واو کلمہ کا جز ہے ، ورنہ حرف واو کے ذیل میں بیان ہونے کا کوئی موقع نہ تھا ۔ مگر اس شکل میں یہ لفظ میرے پیش نظر کسی فرہنگ میں نہیں ملتا ۔ فرہنگ قواس میں سیک و سیلک ، زردی کشت کے معنی میں آیا ہے ۔ ادات الفضلا اور بحرالفضایل میں سولک بمعنی زردی کشت درج ہے ، شرفنامہ میں ہے : « سوگل زردی کشت کہ آنرا سیکک نیز گویند » ۔ موید میں سیک ، اور سوکک ، اسی معنی میں آیا ہے ۔ جہانگیری میں سوکل ، اور سوالک ہے ، سروری میں سوگل ، سیگل ، سوگک ، سولک اور سیک ، برہان میں سوکک ، سولک ، سوگل ، سیگل ، سیکک ، سیلک ، اور رشیدی میں سوکل ، سواک ، سولک ، سوگل ، سیگل کی شکل میں آیا ہے ۔ ظاہر ہے اس لفظ میں کثرت سے تصحیفات عمل میں آئے اور اس بنا پر فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اصل کلمہ کیا تھا ۔ بہرحال تصحیفات کی یہ تمام شکلیں جو متاخر فرہنگ نویسوں کے یہاں پائی جاتی ہیں یقیناً بے احتیاطی کی دلیل ہیں ۔ قدیمی شکلیں سیک ، سیلک ، سیکک ، سولک اور سوکل ہیں ۔ میرا خیال یہ ہے کہ قواس کی قرأت کو اس کی قدامت کی بنا پر ترجیح

مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں اس طرح ہے : « زمو گل خشک و تر وقیل زمو بازای مضموم و واو فارسی۔ بظاہر اس فرہنگ میں « وزمو » کتابت کی غلطی ہے ، اس کے معتبر نسخے میں « زمو » ہی ہوگا البتہ دستورالفضلا میں یہ لفظ حرف « واو » کے ذیل میں نقل ہوا ہے اور بنگال سوسائٹی کے واحد نسخے میں یہ لفظ اس طرح نقل ہے : و ز تو گل : تر و خشک ۔ اس جگہ واضح طور پر کئی غلطیاں ہوگئی ہیں ۔ « تو » یقیناً « مو » تھا۔ کاتب کے قلم نے سہواً ایسا لکھا ، « کل » دراصل « گل » ہے جس کا اصل لفظ سے کوئی تعلق نہیں ، یہ تروخشک کا موصوف ہے لیکن بعض وجوہ سے ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ کاتب کی غلطی نہیں خود مولف کی غلطی ہے۔ اس سلسلے کی تفصیل یہ ہے کہ ایک اور لفظ «گزنی» ہے جو گل تر و خشک کے معنی میں آیا ہے اور « زمو » کا مترادف ہے ۔ دستورالافاضل میں اس کے معنی صرف تر و خشک دئیے ہیں ۔ اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دراصل مولف یہاں ایک بڑے سہو سے دوچار ہوا ہے ۔ اس کے سامنے فرہنگ قواس ہے (جس کی اس نے اپنے دیباچے میں بڑی تعریف کی ہے)۔ قواس میں «گزنی» اور «زمو» ایک ساتھ درج ہوئے اس شکل میں : « گزنی و زمو گل تر و خشک » ۔ میرا قیاس یہ ہے کہ صاحب دستور نے « گزنی » کو « و لھیک پڑھا مگر دوسرے لفظ کے تعین میں کئی طرح کی غلطیاں واقع ہوگئیں ۔ جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں یہ لفظ « زمو » بمعنی « گل تر و خشک » ہے ۔ صاحب دستور نہ لفظ کی ابتدا اور نہ خاتمے کا تعین کر سکا ۔ ایک طرف تو اس نے واو عطف کو اور دوسری طرف « کل » کو دخل کلمہ سمجھ کر اس نے لفظ کی قرأت « وزمو کل » قرار دی ۔ پھر دونوں لفظوں کو الگ الگ حرف کے ذیل میں بیان کیا ۔ « گزنی » کو حرف کاف کے ذیل میں بمعنی تر و خشک اور « وزموکل » کو حرف واو کے ذیل میں تر و خشک کے معنی میں درج کیا ۔ «گزنی» کے معنی میں سے «گل» کے اخراج سے ہم یہ قیاس کرنے حق بجانب ہیں کہ صاحب دستور نے دوسرے کلمہ

صاحب رشیدی نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ فرہنگ جہانگیری میں «وچرگر» کے معنی «سرودگو» لکھا ہے۔ مگر مجھے اس فرہنگ میں «وچرگر» کے یہ معنی نہیں ملے۔ «وچرگر» کے یہ معنی نہ جہانگیری میں ہیں اور نہ کسی اور فرہنگ میں۔ صاحب رشیدی کی اس غلط فہمی کی وجہ سمجھہ میں نہ آئی۔

جشه وجشه:

اکثر فرہنگوں میں جشه بمعنی پیمانۂ روغن آیا ہے۔ لیکن کم از کم ایک فرہنگ یعنی دستور الافاضل میں «وجسر» بمعنی پیمانۂ دوغ درج ہے (واضح ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے مصنف نے وجشه لکھا ہوگا)۔ فرہنگ قواس کے موجودہ نسخے میں یہ لفظ یعنی جشه ایک اور لفظ «تنش» کے ساتھہ آیا ہے جو اس کا ہم معنی قرار دیا گیا ہے لیکن یہ آخری لفظ اس شکل میں کسی فرہنگ میں نظر سے نہیں گذرا۔ عین ممکن ہے کہ کتابت کی غلطی ہو۔ بہرحال فرہنگ مذکور میں تنش وجشه بمعنی پیمانۂ روغن درج ہے۔ ادات الفضلا، شرفنامه، جہانگیری، سروری، برهان، رشیدی سب میں جشه پیمانۂ روغن کے معنی میں ملتا ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ صاحب دستور نے واو عطف کو کلمه کا جز قرار دے دیا ہے۔ بظاہر اس کے سامنے فرہنگ قواس تھی جہاں یہ لغت «تنش» کے ساتھہ واو عاطفه سے پیوست تھا۔ صاحب دستور کی غلط فہمی غالباً اسی نسخه کی وجه سے ہوئی۔

ایسی فاحش غلطی کا ایک مشہور اور قدیم لغت میں اس طرح راہ پانا تعجب خیز ضرور ہے۔ دراصل اس غلطی کو کاتب کی طرف منسوب بھی نہیں کرسکتے اس وجہ سے کہ دستور الافاضل حرف تہجی کی ترتیب کے ساتھہ ہے اور یہ لفظ حرف «واو» کے ذیل میں بیان ہوا ہے۔

زمو و وزمو:

زمو فرہنگ قواس، شرفنامه، مویدالفضلا، سروری، جہانگیری، رشیدی، برهان، ناصری وغیرہ میں بمعنی «گل تر و خشک» آیا ہے۔ لیکن ادات کے

(ص ۲۵۹۵) میں خردہ اوستا ص ۷۸ کی رو سے یہی معنی لکھے ہیں
اور خردہ اوستا کے اسی صفحے پر وچرگر بھی درج ہے ۔ اس کی اصل کے
لیے ہم کو ایران قدیم کی طرف توجہ کرنا پڑے گا ۔ ڈاکٹر معین لکھتے ہیں :

« دراوستـا Vicira بمعنی فتوی دهنده است . در فرهنگها
وچر ، وچارش و وچرگر بمعانی گزاره یا گزارش
(شرح و تفسیر) و فتوی و دستور و فتوی دهنده یا
مفتی ضبط شده وبـا « چ » نیز آمده است وچرکرت
دینیک Vicarkart-i-Denik نـام کتـابی است زرتشتیان
راکه درآن از مسائل مختلف دینی بحث شده . . .
جزء اول این نام همین وچر است . . . . رک پورداود
خرده اوستا ص ۷۸ ؛ ورک : وچرگر »

صاحب فرہنگ نظام نے پہلوی لفظ وچر ، وچیر بمعنی خواب و بیان
وحکم کو وچرگر کا ریشہ بتایا ہے جو بالکل صحیح ہے ، سنسکرت لفظ
وچار بھی انہیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۔

ان وجوہ کی بنا پر واضح ہے کہ « وچرگر » لفظ صحیح اور
اس کے معنی مفتی بھی بالکل درست ہے ۔ صاحب رشیدی نے غلط
لکھا ہے کہ اس میں (واو) اصل نہیں بلکہ عطف ہے ۔ اس غلطی کی بنیاد
اس پر ہے کہ فرہنگ نویسوں نے « چرگر » بمعنی مغنی سمجھ لیا جو
حقیقةً غلط ہے ۔ دراصل دو لفظ تھے ایک « چرگر » جس کے معنی مغنی
دوسرا « وچرگر » جس کے معنی مفتی ہیں ۔ ان دونوں معنوں کی صوری
مناسبت کی وجہ سے دونوں کی اصل میں خلط ملط ہوگیا ۔ وچرگر
اور چرگر کے معنی ایک ہی قرار پائے یعنی مفتی و مغنی ۔ مختصر یہ کہ
وچرگر الگ ہے جو چرگر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ۔ اس کے معنی مفتی
کے ہیں اور چرگر کے معنی مغنی کے ۔ صاحب جہانگیری نے چرگر کے
جو ایک معنی پیغمبر کے لکھے ہیں وہ مزید علیہ ہے ۔

ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ اس میں خرگزافہ ہے، چرگر سرے سے ہے نہیں تو پھر اس سے نہ لفظ کی صحت ہوئی نہ معنی کی تصدیق۔

صاحب رشیدی نے ناصر خسرو کی بیت کو «مفتی» کا شاہد قرار دیا ہے، جہانگیری کے لکھے ہوئے معنی پیغمبر کا نہیں۔ بہرحال جب اس بیت میں زیر بحث لفظ موجود ہی نہو تو اس کے معنی کا ذکرھی کیا ہے۔

اب رہا چرگر کے معنی «مفتی» کا معاملہ۔ اس معنی کی تصدیق فرس سے ہوتی ہے اور اس کے یہاں زینبی کا شعر شاہد درج ہوا ہے۔ یہی شعر شاہد جہانگیری اور رشیدی میں بھی نقل ہے۔ مگر ان دونوں نے اس کو ابوحفص سغدی کی طرف منسوب کیا ہے۔ معلوم نہیں کہ جہانگیری نے اس بیت کو براہ راست فرس سے لیا ہے یا کسی اور مآخذ سے۔ البتہ بظاہر فرس میں اس لفظ کی قرأت میں غلط کاتب کو دخل ہے۔ چرگر کی جگہ وچرگر ہونا چاہیے۔ میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر ہے:

(۱) صحاح الفرس کے سامنے لغت فرس تھی، اول الذکر میں اس کے اکثر مطالب بعینہ درج ہیں۔ اور اس میں چرگر کے بجائے وچرگر درج ہے اور بیت شاہد میں بھی وچرگر ہی آیا ہے۔ دونوں کے دوسرے مصرعے اس طور پر ہیں:

حجت دارم بر این سخن ز دو چرگر (فرس)
حجت دارم برین سخن ز وچرگر (صحاح)

میرا خیال یہی ہے کہ لفظ کی جو صورت صاحب صحاح نے معین کی ہے، وہ فرس ہی کے کسی نسخے سے منقول ہے۔ اس بنا پر فرس کے موجودہ نسخے کی قرأت مشکوک بلکہ غلط ہے۔ آقای دکتر محمد معین اور دوسرے ایرانی فضلا نے بھی فرس کے موجودہ قرأت کو غلط بتایا ہے۔

(۲) چرگر میں «گر» پسوند فاعلی ہے، اس بنا پر «چر» کا معنی دلر لفظ ہونا ضروری تھا لیکن ایسا نہیں، دراصل وچر ہے[1] اس کے معنی گزارش، وجارش اور گزارہ کے ہیں۔ ڈاکٹر معین نے برھان کے حاشیہ

(۱) برھان قاطع حاشیہ ص ۲۲۵۹

ایک بیتہ نظم کردی۔ صاحب رشیدی مزید کہتا ہے کہ اگر یہ لفظ سرودگو کے معنی میں ہوتا تو کہیں سے اس کی تصدیق ہوجاتی۔ بظاہر رشیدی کا اعتراض بجا نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہاب مہرہ فرہنگ نگار نہ تھا کہ اس لفظ کے معنی لکھتے وقت اس کے مصنف معنی یعنی مغنی کے لیے خود ایک شعر شاہد نظم کردیتا (جیسا شمس فخری کے یہاں ہے)۔ اس کا یہ اعتراض بھی کہ کوئی دوسرا شعر شاہد نہیں اس کے مطالعے کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ لغت فرس میں بھی معنی مع شعر شاہد کے موجود ہے:

همیشه دشمن تو سوخته تو ساخته بزم
بزم ساخته رود آخته دو صد چرگر

نہ صرف شعر شاہد ہی قابل توجہ ہے بلکہ اتنے قدیم لغت میں بھی معنی درج ہونے سے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے اور صاحب رشیدی کا اعتراض رفع ہوجاتا ہے۔ ناصری نے بھی مغنی کو مغنی کی محرف صورت قرار دی ہے جو میرے نزدیک بوجوہ بالا درست نہیں۔ وہ سروری میں درج شدہ شعر مہرہ کو سروری کی تلاش کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ دراصل جہانگیری نے یہ شعر تلاش کیا تھا، اولیت اس کو حاصل ہے۔ سروری نے اگرچہ شعر کے سلسلے میں جہانگیری کی فرہنگ کا حوالہ نہیں دیا لیکن معنی نقل کرتے وقت ذکر کیا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ اس نے شعر شاہد جہانگیری سے لیا ہے۔

جہانگیری کے بیان کردہ معنی پیغمبر پر سب سے شدید اعتراض ناصری کو ہے۔ اس نے واضح طور پر لکھا ہے کہ جس بیت سے جہانگیری نے اس معنی کی تصدیق کرنی چاہی ہے وہ بیت اس کے یہاں غلط درج ہے۔ ناصر خسرو کا دوسرا مصرعہ جہانگیری کے یہاں اس طرح ہے: کزپی چرگر امت است بتاز۔ یہ دیوان میں اس طور پر آیا ہے: ازپس خرگزانه اسپ متاز۔ پہلے مصرعہ کو پیش‌نظر رکھتے ہوئے دوسرے مصرعہ کی یہی آخری قرأت درست ہے۔ جہانگیری کے یہاں یہ غلط درج

گوید : بوس و نظرم الخ . سروری کاشانی بمعنی مغنی یعنی مطرب
نوشته و این بیت شهاب مهمره زآوای الخ . . . فقیر مولف گوید اولاً
بیت حکیم ناصر خسرو را که چرگر خوانده و پیغمبر فهمیده
و امت است بتاز را هم غلط خواندم، چنان تصور کرده که
امت باید درپی پیغمبر بتازند خبط در خبط شده است .
بیت حکیم در دیوان چنین ثبت است : بزرگ شیر دین یزدان شو
ازپس خرگزافه اسب متاز . . . . . در باب مفتی و
مغنی تصحیف خوانی شده معنی درست بدست نیامده .

فرهنگ نظام : وچرگر « مفتی راگویند » جهانگیری، در پهلوی وچر و وچیر
بمعنی خواب و بیان و حکم است و وچرگر بمعنی بیان‌کننده و قاضی
و مفتی ، اما استعمالش در فارسی اسلامی بنظر من نرسیده . . .
ریشه اس در سنسکرت وبچار است بهمان معانی پهلوی .

فرہنگ نویسوں کے ان مختلف بیانات کو مختصراً یوں پیش کرسکتے ہیں :
۱ــچرگر بمعنی (الف) سرودگو، (ب) پیغمبر (ج) مفتی و پیش نماز
۲ــوچرگر (الف) مفتی (ب) سرودگو

چرگر کے معنی سرودگو فرس میں ہے ۔ اس کی بظاہر بعینہ پیروی سروری
نے کی ۔ لیکن آخرالذکر کے پیش نظر فرس نہ تھی اس نے تحفة السعادة
سے یہ معنی اخذ کیے ۔ اس معنی کی تصدیق ایک گونہ جہانگیری سے ہوگئی
اسی لیے سروری نے اس معنی کی توثیق کی ۔ صاحب جہانگیری نے دو
اور معنی «پیغمبر» اور «مفتی» درج کیے جس کی توثیق صاحب برہان نے بھی
ایک طرح سے کی ۔ رشیدی کو « مفتی » پر کوئی اعتراض نہیں ، لیکن وہ
پہلے معنی یعنی مغنی و سرودگو پر اعتراض کرتا ہے ۔ جہانگیری میں
شہاب مہمرہ کے شعر سے اس معنی کی توضیح کی گئی ہے ۔ اس سلسلے
میں رشیدی میں ہے کہ اس بیت میں « مفتی » بھی مراد لیے جا سکتے ہیں ۔
صاحب رشیدی کا مزید خیال یہ ہے کہ شہاب نے « چرگر » کے صحیح
معنی « مفتی » کو «مغنی» پڑھ لیا اور اسی لفظ کی تشریح کے طور پر

ناصر خسرو فرماید: بریی شیر دین یزدان شو کزیی چرگراست
است بتاز (۲) مغنی و خنیاگر راگویند. شهاب مهره راشت
زآوای مطرب الخ. وچرگر اول و ثانی مضموم وکاف عجمی
مفتوح مفتی دین راگویند.

رشیدی : چرگر بضم مفتی که فتوی حکمی دهد، ناصر خسرو گوید:
بریی شیر دین الخ، و ابوالحفص سغدی گوید: بوس و نظرم
حلال الخ و بمعنی مغنی یعنی مطرب نیز گفته اند. شهاب الدین
مهره راست: ز آوای مطرب الخ. و دور نیست که قائل
این بیت مفتی را به تصحیف مغنی خوانده باشد و این بیت
مطابق آن گفته چه شعری دیگر باین معنی بنظر نرسیده و
بتکلف درین بیت نیز بمعنی فتوی دهنده توان گفت . . . . و
در فرهنگ بمعنی پیغمبر گفته و شعر ناصر خسرو شاهد آورده.
وچرگر بفتح واو و جیم و کاف هر دو فارسی مفتی و در
فرهنگ بمعنی سرود گو، صحیح چرگر است چنانکه گذشت
و واو عطف را جزو کلمه پنداشته.

برهان : چرگر بفتح اول بروزن زرگر مغنی و خنیاگر باشد و بضم اول
رسول و پیغمبر گویند و مفتی و پیش نماز. وچرگر بفتح اول
وثانی وکاف فارسی بروزن قلندر بمعنی مفتی و فتوی دهنده باشد
چه وچر بمعنی فتوی دهنده آمده است و پیغمبر و رسول را
نیز گویند (باجیم عربی نیز نوشته و دران معنی پیغمبر نیامده)
وچر بفتح اول و ثانی بمعنی فتوی باشد و آن دستور حاکم
شرع است در مسائل شرعی. (باجیم عربی نوشته و دران
بحوالهٔ کنز اللغه همین معنی نوشته).

ناصری : چرگر بضم اول بمعنی فتوی دهنده . . . و در جهانگیری
گوید: پیغمبر را گویند و این بیت ناصر خسرو را شاهد آورده
و باین صورت نوشته بریی الخ. ابو حفص سغدی سمرقندی

مؤید : کت تاج و تخت و در فرهنگنامهٔ فخر قواس کت تخت هندوان الخ . گوئی مفرس کھٹ است کذا فی زفان گویا.

برھان : کت تخت پادشاهان را گویند عموماً و تخت پادشاهان هندوستان را خصوصاً که میان آنرا بافته باشند .

رشیدی : کت پلنگی که بران نشینند و خواب کنند ظاهراً دراصل بدین معنی هندی است۔

فرس و صحاح میں کت کے صحیح معنی یعنی تخت درج ہیں. لیکن بظاہر صاحب فرہنگ قواس سے یہ غلطی ہوئی کہ اس نے کت کو ہندی بناکر اس کو پلنگ (چارپائی) کے ہممعنی قرار دیا، ورنہ (میان بافته) کی قید بیکار ہے؛ شاہی تخت بُنا ہوا نہیں ہوتا. ہندی، اور «میان بافته» کی قید کے فضول ہونے کا استدلال فرس میں درج شدہ شعر سے ہوتا ہے، اس شعر سے ظاہر ہے کہ «کت» تخت شاہی ہے جس پر ایرانی پادشاہ جلوہ افروز ہوتا تھا. صاحب زفان گویا نے تخت کے ساتھ تاج بھی شامل کردیا. کت بیٹھنے کی چیز ہے، تاج کو اس سے کیا مناسبت. موید الفضلا میں بھی «کت» کے معنی تاج و تخت دئے ہیں اور یہ معنی اس میں زفان گویا کے حوالے سے درج کیے گئے ہیں.

چرگر ، وچرگر :

فرس : چرگر ، سرودگوی ، چرگر مفتی . زینبی گوید بوسه نظرت الخ

صحاح : وچرگر چند معنی دارد . (مفتی باشد) زینبی گفت بوسه و نظرت الخ .

سروری : چرگر سرودگوی و مفتی باشد در تحفه و در فرهنگ نیز باین معنی آمده ، شهاب مهمره : ز آوای مطرب ز دستان چرگر دل من طپان همچو ماهیست دربر ، وچرگر درنسخهٔ وفائی مفتی باشد یعنی فتوی دهنده و در فرهنگ بضم واو و جیم آمده .

جهانگیری : چرگر اول مفتوح وکاف عجمی مفتوح دو معنی دارد (۱) پیغمبر را نامند و در بعضی از کتب بمعنی مفتی مرقوم است، حکیم

آیا ہے۔ برہان کی جو قرأت ڈاکٹر معین کے یہاں ملتی ہے وہ نیش ہے۔ لیکن اس صورت میں اس کی نسبت بہانم کی طرف درست نہیں ہوسکتی۔ ایک خاص امر جس کی طرف اشارہ مقصود ہے وہ موید کا بیان ہے۔ اس کی رو سے صاحب قواس کے یہاں بشک کے عام معنی کے علاوہ خالص و بیغش کے بھی معنی میں یہ لفظ آیا ہے۔ مگر قواس کا جو نسخہ راقم السطور کے پیش نظر ہے اس میں صرف عام معنی درج ہیں؛ موید کے یہاں کے الفاظ نہیں ملتے۔ بہرحال زاید معنی کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے خواہ وہ غلط فہمی صاحب موید کی ہو یا صاحب فرہنگ قواس کی۔ اس غلط فہمی کی بنیاد اس امر پر ہے کہ بشک کے معنی دندان پیش کے ہیں اور عربی میں ناب بھی اسی معنی میں آتا ہے۔ مگر فارسی میں قلب کے معنی خالص وبے عیب کے ہیں، اس اعتبار سے بشک کے معنی ناب یعنی خالص و بیغش قرار پائے۔ مگر یہ استدلال غلط ہے۔ بشک بمعنی ناب عربی یعنی دندان پیش ہے نہ ناب فارسی یعنی خالص و بیغش۔ بہرحال یہ غلط معنی جو کسی وجہ سے مویدالفضلا میں شامل ہوگئے۔ بعض متأخر فرہنگوں میں داخل ہوئے مثلاً برہان قاطع میں بشک کے معنی خالص و بیغش بھی درج ہیں۔

کت :

فرس : کت بمعنی تخت باشد، اورمزدی گوید :

روز اورمزد است شاہا شاد زی

برکت شاہی نشین و بادہ خور

قواس : کت تخت ہندوان باشد میان بافتہ، فرخی گوید خلافت جدا کرد الخ

صحاح : کت بمعنی تخت باشد فرخی گوید :

زکتہای زرین زشاہانہ زیور خلافت جدا کرد جیپالیان را

زفان گویا : کت تاج و تخت گوئی مفرس کھٹ است۔

شرفنامہ : کت تخت میان بافتہ کہ بہندش کھٹ گوید۔

زفان گویا : بتازی ناب یشک را گویند.
شرفنامه : هرچه بی آمیزش و خالص باشد و آن گو که برفرخچ اسب افتد از فربهی، وچهار دندان یشک.
موید الفضلا : یشک یکی از چهار دندان تیز. و در فرهنگ فخر قواس بمعنی خالص و بیغش هست چنانچه ناب، اقوال ناب در عربی بمعنی دندان سگ است وضعاً ولهذا سگ را ذی ناب گویند.
سروری : یشک دندان بزرگ شتر و فیل، ناب خالص و بی عیب و بمعنی دندان بزرگ شیر وقیل عربیست.
جهانگیری : دندان پیشین را گویند و آنرا بتازی ناب گویند، نابَ دو معنی دارد، (۱) خالص (۲) بمعنی دندان آمده
برهان : یشک خالص و بیغش هم آمده، چهار دندان بزرگ، و بعربی ناب خوانند. ناب لب و لباب و خالص و بی‌آمیزش و پاک و بیغش، و در عربی چهار دندان نیش سبع و بهایم و چهار دندان بزرگ حیوانات.
رشیدی : یشک دندان پیش که بتازی ناب گویند و در نسخهٔ سروری گوید چهار دندان بزرگ سباع . . . وبعضی دندان شیر و فیل و گرگ گفته؛ ناب خالص.
ناصری : یشک دندان پیشین که بتازی ناب گویند؛ ناب خالص
آنند راج : یشک (ماخوذ از ناصری)؛ ناب خالص، دندان شیر
فرهنگ نظام : یشک چهار دندان پیشین بزرگ (نیش) باشد از سباع و مار عنصری گفت الخ (فرس) . . . . ریشهٔ اش در سنسکرت دشک بمعنی گزنده است که صفت دندان نیش است و دال تبدیل به یا شده؛ ناب خالص، و ناب بعربی بمعنی دندان نیش.

اوپر کی تفصیلات سے ظاہر ہے کہ یشک کے معنی میں کوئی بنیادی اختلاف فرہنگ نویسوں کے یہاں نہیں ملتا، بعض نے چہار دندان پیش اور بعض نے یکی از چہار دندان پیش لکھا ہے اور ایک آدھ میں دندان نیش بھی

ان صریحی باتوں کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ «لہنج» کے معنی صرف حجام ہی سمجھنا چاہیے۔ بعد کی فرہنگوں کے مندرجات غلط فہمی پر مبنی ہیں اور معنی کے شاہد کے بغیر ان کی تصدیق نہیں ہوسکتی۔

تصحیفات کے سلسلے میں صاحب رشیدی اور صاحب فرہنگ نظام کے بیان سے افسوس ہوا اس لئے کہ ان سے تحقیق کی توقع تھی مگر انھوں نے مطلق کچھ نہیں کیا بلکہ رشیدی کا قیاس سراسر الٹا ہے اور فرہنگ نظام میں اس کی کورانہ تقلید ہے۔ سب سے زیادہ توقع صاحب جہانگیری سے تھی کیونکہ اس کے پیش نظر فرہنگنامۂ قواس تھا، مگر اس نے اپنے مآخذ سے بجا طور پر استفادہ نہیں کیا ہے، اسی بنا پر اس کا بیان یاوہ گوئی سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس کے سامنے اور بھی قدیم فرہنگیں تھیں، اگر وہ ان کی طرف توجہ کرتا تو شاید اس سے زیادہ سودمند نتائج برآمد ہوتے۔ بہرحال بحالت موجودہ ہم «لہنج» کے معنی «حجام» قرار دیتے ہیں اور اس پر مزید شواہد نہ لاسکنے کا ذمہدار صاحب جہانگیری کو ٹھہراتے ہیں جو ۵۳ فرہنگوں کو پیش نظر رکھنے کے باوجود اکثر معاملات کو الجھا دیتا ہے۔

پشک، ناب۔

فرس	: پشک دندان پیشین دوان. ناب هر چیز خالص باشد و بی‌غش.
صحاح	: پشک دندان پیشین سباع، ناب خالص و بی‌عیب.
قواس	: پشک چهار دندان پیش باشد، ناب خالص
دستور	: پشک چهار دندان تیز و بزرگ، ناب خالص
شمس فخری	: پشک دندان بزرگترین مار و شیر و گرگ را گویند و ناب همین است؛ ناب خالص باشد و دندان بزرگ فیل و گراز را ناب گویند.
ادات	: ناب هر چیز بی آمیزش و خالص باشد و یکی از چهار دندان پیشتر که آنرا پشک خوانند.
بحرالفضایل	: ناب دندان و چیزی خالص که رنگ آمیخته باشد.

و در ادات سازگازر و در فرهنگ بمعنی سنگ‌کارد و بمعنی
سازگاری آورده، ظاهرا این همه تصحیفاتست و صحیح اول است.

ناصری : لہنج سنگ کارد که فسان گویند و درین لغت تصحیف خوانی
کرده اند و اختلاف شده چنانکه سنگ گازر وغیره .

آنند راج : لہنج (ماخوذ از ناصری)

فرهنگ نظام : لہنج (ماخوذ از رشیدی)

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ لہنج کے حسب ذیل پانچ معنی مختلف فرہنگوں میں درج ہیں: (۱) حجام (۲) سازگازر (۳) سنگ گازر (٤) سینگ کارد (۵) سازگار. اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سنگ کارد ،سنگ گازر کی تصحیف ہے اور سازگار سازگازر کی، اسطرح آخری دونوں تصحیفات کو ختم کرنے کے بعد اول تین معنی باقی رہے. سازگازر اور سنگ گازر سے ایک ہی چیز مراد ہے یعنی وہ پتھر جس پر دھوبی کپڑے پٹختا ہے. چونکہ وہ اکثر پتھر ہوتا ہے اس بنا پر اس کو سنگ گازر کہنا زیادہ مناسب ہے. لیکن بظاہر لہنج کا یہ معنی بھی ایک خاص غلط فہمی کا نتیجہ ہے. دراصل اس لفظ کا قدیم ترین ماخذ فرہنگنامۂ قواس ہے (لغت فرس سے یہ لفظ خارج ہے) اس لیے اس کے بیان کو نظر انداز نہیں کرسکتے. کچھ ایسا خیال ہوتا ہے کہ اسی فرہنگ کی غلط خوانی سے یہ مسئلہ پیدا ہوا. فرہنگ مذکور میں «لہنج» کے فوراً پہلے «کورک» ہے جس کے معنی «سنگ گازر» کے ہیں (اور اس سے پہلے «کرنگ» بمعنی «بنه گازر» ہے). معلوم ہوتا ہے کہ کسی نسخے میں «لہنج» اپنی جگہ سے ہٹ کر «کورک» کے ساتھ مل گیا، اس بنا پر اس کے معنی «سنگ گازر» کے قرار پائے (اسی بنا پر ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ ان تمام تصحیفات میں «سنگ گازر» ہی اصل ہے بقیہ سب قابل ترک). اور لہنج کے معنی حجام کے علاوہ کچھ نہیں، اس لیے کہ اس کے بعد تین لغات جو درج ہیں ان کے معنی بھی حجام کے ہیں اور اس معنی کے ساتھ نیز کا لفظ حجام اول کے وجود پر دلیل قطعی کا حکم رکھتا ہے.

میں واضح طور پر درج ہے اس بنا پر شبان و فرنوک کی ترجیح کا امکان ہے ۔

ان دونوں الفاظ کے معنی شب پرک میں اور بعد کی قرأتیں اور ان کے الگ معنی اصل سے بے تعلق ہیں اوراسی بنا پر خواہ کتنی وقیع فرہنگوں میں شامل کیوں نہ ہوں بحالت موجودہ درخور توجہ نہیں، افسوس ہے کہ کسی فرہنگ نویس نے اس سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں پیش کی، خاص طور پر فرہنگ نظام سے زیادہ مایوسی ہوئی ۔

لہنج :

فرہنگ قواس : کورک سنگ گازر ؛ لہنج حجام ؛ گرای و تا نگوو تونگو نیز حجام ۔

ادات : لہنج سازگاذر (کذا)

زفان گویا : لہنج سازگازر، چیزی است که ساز گازران تعلق دارد.

شرفنامه : لہنج سازگاذر (کذا)

موید : لہنج سازگار

سروری : لہنج سازگار باشد در نسخهٔ میرزا، ودر موید از منری نقل کرده که بمعنی سنگ گازر آمده و این اصح است چه در ادات الفضلا نیز بمعنی سازگازر آمده و میرزا ابراهیم سازگازر را سازگار خوانده و نوشته و در فرهنگ بمعنی سنگ‌کارد و بمعنی سازگاری آمده .

جهانگیری : لہنج دو معنی دارد (۱) سنگ کارد باشد که آنرا فسان خوانند (۲) بمعنی سازگاری آمده .

برهان : سنگ‌گازری باشد و بمعنی سنگ‌کارد هم گفته اند که فسان باشد و بمعنی سازگار و سازگاری هم نظر آمده است و جای دیگر ساز گازر و ساز گازری نوشته بودند . . . ظاهرا میان این دوکس خلط شده باشد چه یکی سازگاری و دیگری ساز گازری نوشته .

رشیدی : لنهج سنگ کارد که افسان نیز گویند اما در موید سنگ گازر

(ج) بحرالفضایل میں شبان اور فرنوک (گذا) الگ الگ شہرک کے معنی میں درج ھیں۔

(د) شبان بمعنی شب پرک کم از کم ادات الفضلا، شرفنامہ اور موید الفضلا میں بھی آیا ھے۔

(ی) فرھنگ قواس میں جس جگہ یہ ٹکڑا آیا ھے، اس جگہ دو دو لفظ ایک ساتھ بیان ھوئے ھیں. مثلاً اس کے فوراً پہلے «سفرود وکتو» بمعنی سنگ خوارہ؛ چغوک و مانورک بمعنی قبرہ، اور فوراً بعد خربوز و خربیواز بمعنی شب پرک درج ھے۔ اس سے بھی اس کے دو لفظ ھونے پر استدلال ھو سکتا ھے۔

شبان کی قرأت میں کسی قسم کا شبہ نہیں۔ البتہ فریوک کی تین قرأتیں ھیں، فرنوک، فربوک اور فریوک؛ آخرالذکر قرأت سوائے ایک دو نسخوں کے سب میں موجود ھے۔ فرنوک صرف بحرالفضایل میں ھے اور یہ خود مولف کا اپنا انتخاب معلوم ھوتا ھے اس لیے کہ یہ لفظ « فرنم » اور « فرنی » کے درمیان آیا ھے اور چونکہ یہ فرھنگ باقاعدہ حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب ھے اس لیے اس کے اصل میں حرف سوم « ی » کے بجائے « ن » ھے۔ البتہ فرھنگ قواس کے موجودہ نسخے کے فربوک کے خلاف دو واضح قول ھیں، ایک صاحب زفان گویا کا جس نے شب (صح شبان) فریوک لکھا ھے اور دوسرے موید الفضلا کا جس نے اس کو کمان‌دیوک کے ھم‌وزن قرار دیا ھے۔ لیکن یہ دراصل ایک ھی شہادت ھے اس لئے کہ خود موید کے سامنے قواس کا کوئی نسخہ نہ تھا، اس نے زفان گویا ھی سے یہ بیان نقل کیا ھے۔ اسکے ساتھ یہ بھی قابل لحاظ ھے کہ صاحب دستور الافاضل نے بظاھر قواس ھی سے متاثر ھوکر شبان و فریوک، بمعنی شب پرک درج کیا ھے۔ ان وجوہ کی بنا پر فریوک کو فربوک پر ترجیح حاصل ھے۔ مگر چونکہ کسی لغت میں فریوک الگ اس معنی میں نہیں آیا،° اس لیے اس کی یہ قرأت بظاھر مشتبہ معلوم ھوتی ھے۔ برخلاف اس کے بحرالفضایل میں فرنوک اسی معنی

مرغی است کوچک شبیه به باشه و چنان برروی زمین نشیند
که هرکس که اورا بیند تصور نماید که قوت پرواز ندارد الخ ۔

برہان قاطع : شبان فریب مرغی است کوچک شبیه بباشه و بعضی گویند
شبیه به فراشتوک است و بعضی مرغ عیسی را شبان فریبک
خوانند، مجملاً گوید که چنان برروی زمین نشیند که هرکس
که اورا بیند پندارد که قوت برخاستن و پریدن ندارد الخ۔ شبان
فریبک، شبان فریو و شبان فریوک یکی است ۔

رشیدی : شبان فریب ، شبان فریبک، شبان فریو ، شبان فریوک مرغی
است که صفیر بسیار زند، و در فرهنگ مرغی است شبیه
به باشه چون بر زمین نشیند الخ ۔

ناصری ، آنندراج ، فرہنگ نظام میں یہی دوہرایا گیا ہے ۔

اس سلسلے میں چند باتیں جانچنے کی ہیں ۔

(۱) شبان فریوک کی اصل قرأت کیا ہے ۔

(۲) یہ ایک لفظ ہے یا دو لفظ کا مجموعہ ۔

(۳) اس کے معنی کیا ہیں ۔

پہلے دو مسئلے ایک ہی سلسلے کی کڑی معلوم ہوتے ہیں ۔ اگر شبان اور فریوک کے درمیان واو عاطفہ فرض کرلیا جائے تو اس کو دو لفظ ماننا پڑےگا ۔ میرے خیال میں یہ دو الگ الگ لفظ ہیں اور ہم معنی ہونے کی وجہ سے فرہنگ قواس میں ایک جگہ لکھ دئے گئے ۔ بعد کے فرہنگ نویسوں نے ان کو ایک لفظ سمجھ لیا اور اس کی طرح طرح سے تاویلات کرنے لگے ۔ میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر ہے :

(الف) فرہنگ قواس کے نسخے میں جو اس وقت اس لفظ کا سب سے قدیم ماخذ ہے ، واو عاطفہ موجود ہے ۔

(ب) دستورالافاضل جو فرہنگ قواس کے بعد سب سے قدیم ماخذ ہے ، اس میں واو ملتا ہے ۔

معنی میں فرود آمدن کاروان و قافلہ گاہ کا اضافہ کردیا ہے۔

(۲) بعد کے فرہنگ نگاروں نے غوشاد کے معنی میں غوشا اور عوشای کے معنی کا اضافہ کرکے عجیب سی صورت پیدا کردی ہے۔ جہانگیری برہان، رشیدی اور فرہنگ نظام سب میں اس کے تین معنی درج ہیں یعنی سرگین خشک (۲) خوشۂ جو و گندم وغیرہ (۳) جایگاہ گاوان وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ چونکہ قدیم فرہنگوں میں غوشا اور غوشای کا کسی قسم کا تعلق غوشاد سے نہیں بتایا گیا ہے، اس بنا پر ہم ان متاخر فرہنگ نگاروں کے قول کو غلط قرار دیتے ہیں۔

شبان فریوک :

قواس : شبان و فریوک شب پرک

دستور . شبان و فریوک شب پرک

ادات الفضلا : شبان قیل شب پرک، شبان فریوک شب پرک

زفان گویا : شبان فریوک شب پرک و فخر قواس شب فریوک گفتہ است و در محل است کہ این جانور را دیگر شبان فریب نیز گویند.

بحرالفضائل : شبان شب پرک؛ فرنوک شب پرک.

شرف نامہ : شبان فریوک شب پرک؛ شبان شب پرک .

موید : شبان فریوک شب پرک کذا فی الادات وغیرہ و در فرہنگ فخر قواس شبان فریوک بروزن کمان دیوک گفتہ است و در زفان گویا ست کہ این جانور دیگری است کہ آن را شبان فریب نیر گویند. شبان قیل شب پرک.

سروری : شیان فریوک شپرک باشد در شرفنامہ، و در نسخۂ میرزا شبان فریبک آمدہ یعنی شبان فریب، و شبان فریب مرغی است مانند فراشتک در زفان گویا و درسامی مرغی است کہ صفیر بسیار زند، مرغی است شبیہ بہ باشہ. چون بر زمین نشیند چنان نماید کہ قوت پرواز ندارد الخ .

جہانگیری : شبان فریب و شبان فریبک و شبان فریو و شبان فریوک

فرہنگوں میں عموماً اس میں اور غوشای میں کوئی فرق نہ رہا یعنی دونوں لفظ دونوں معنوں کے لئے آئے (مثلاً رک: جہانگیری) ۔ برہان میں غوشا اور غوشای دونوں تین معنی کے لئے مخصوص کر لئے گئے ہیں یعنی سرگین، خوشہ اور جای خوابیدن گاوان وغیرہ۔ رشیدی میں صرف دو معنی درج ہوئے ہیں اور معنی اخیر غوشاد کے لئے مخصوص ہے ۔ فرہنگ نظام میں فرس کی طرح غوشا کے صرف ایک معنی ہیں، البتہ غوشای رشیدی کی طرح دو معنی کے لئے مخصوص ہے ۔

غوشاد کے معنی بیان کرنے میں دو طرح کی غلطی ہوتی ہے :

(۱) پہلے اس کے معنی میں توضیح ایک لفظ کی غلط قرأت سے ہوتی مثلاً نسخۂ فرہنگ قواس میں جایگاہ گاوان کے بجاے جایگاہ کاروان موجود ہے، کاروان واضح طور پر کتابت کی غلطی ہے ۔ اس کی تصدیق بیت شاھد سے بخوبی ہوتی ہے :

سبوح و مزکت بھمان گرمت و دیزہ ملاں
وما چو گاوان گرد آمدہ بغوشادی

یہی بیت اسی قرأت کے ساتھ فرس اور صحاح میں جایگاہ گاوان و گوسفندان کی تشریح کے لئے نقل ہوتی ہے ۔ اول تو لفظ کاروان اس میں چسپاں نہیں ہوتا، اس سے مصرعۂ دوم وزن سے ساقط ہوجاتا ہے ۔ دوم کاروان کیلئے گرد آمدن کا استعمال غلط ہے، گاوان و گوسفندان جمع ہوتے ہیں ۔

کتابت کی یہی غلطی سب سے پہلے ادات میں صحیح معنی کی شکل میں ظاہر ہوئی پھر شرفنامہ میں اسی کی نقل ہوئی، موید الفضلا میں اس کا راہ پانا لازمی تھا، سروری نے احتیاط تو کی لیکن اداتؔ کے حوالے سے کاروان کے معنی بھی درج کردئے ۔ شمس فخری، جہانگیری، رشیدی اور ناصری میں بھی جایگاہ کاروان کے نقل کرنے سے صرف نظر کیا گیا ۔ لیکن جہانگیری اور رشیدی دونوں میں اس کے دوسرے اور معنی بیان ہوئے جن کا ذکر ابھی آتا ہے ۔ صاحب برہان قاطع نے واضح طور پر اس کے

و کاروان نیز آمده .

جهانگیری : غوشا (۱) سرگین سایر حیوانات (۲) خوشهٔ انگور و خرما و خوشهٔ گندم و جو . غوشاد (۱) غوشا (۲) چهار دیواری که هنگام شب گاوان و گوسپندان وشتران و امثال آن در آنجا باشند ؛ غوشاک بمعنی غوشاست .

برهان : غوش سرگین سایر حیوانات ، غوشا (۱) مطلق خوشه (۲) محوطه وچهار دیواری که شبها گوسفندان وشتراو اسپ در انجا بسربرند . (۳) سرگین حیوانات ؛ غوشاد جای فرود آمدن کاروان و قافله گاه باشد و جای خوابیدن گاوان و گوسفندان و جایگاه دیوان و جنیان ، (۲) درخت بلند (۳) سرگین سایر حیوانات ؛ غوشاک (۱) محوط که شبها گاوان و گوسفندان در آنجا بسربرند (۲) سرگین حیوامات ؛ غوشای (۱) جای خوابانیدن چارپایان (۲) سرگین خشک حیوانات (۳) خوشهٔ گندم و جو .

رشیدی : غوشاک و غوشاد و غوشای (۱) سرگین حیوانات خشک شده (۲) خوشهٔ جو و گندم و خوشه انگور و خرما نیز ؛ غوشاد جایگاه گاوان و گوسفندان که شب در آنجا باشند ؛ غوش سرگین حیوانات .

ناصری : غوشاد جایگاه گاوان و گوسفندان که شب در آنجا خسپند و جای خوابانیدن شب گاو و گوسفند ، خوشای صحیح است چو خو مخفف خواب است یعنی شبگاه و خوابگاه .

فرهنگ نظام : غوشا سرگین گاو ؛ غوشای سرگین چارپایان ، خوشه گندم و جو ؛ غوشاد (۱) غوشا (۲) چهار دیواری که هنگام شب گاوان و گوسپندان الخ .

فرهنگ نگاروں کے بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شروع میں غوشای، دو معنوں کے لئے مخصوص تھا یعنی «سرگین خشک» اور «خوشہ جو و گندم وغیرہ» . غوشا فرس وغیرہ میں معنی اول کے لیے آیا ہے . لیکن بعد کی

(یعنی جو سکار یا انگشت سے متعلق ہو)۔ یہاں انگشت سے مراد زغال ہے، انگلی نہیں۔ بعض کی فرہنگوں میں اشتباہاً دو معنی درج ہوئے اس لیے کہ آنگشت کے دو معنی ہیں؛ ایک زگال دوسرے انگلی، لطف یہ ہے کہ شرفنامہ میں تین معنی درج ہوگئے اس میں، انگشت عروس، کا اضافہ ہے جس کو موید میں بھی شامل کرلیا گیا۔ بظاہر انگشتو سے وہ نان مراد ہوگی جو آگ اور کوئلے پر سینکی جائے۔ اس بنا پر میرے خیال میں سروری، رشیدی اور ناصری کا بیان زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ برہان اور آنند راج میں نان کے ساتھ گوشت کا اضافہ فضول ہے۔

غوشا، غوشای، غوشاد:

فرس : غوشای : خوشۂ جو و گندم و سرگین چہار پایان؛ غوشا سرگین گاو بود، غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان۔

قواس : غوشاد جایگاہ کاروان است؛ غوشای سرگین ستور کہ بدشت خشک شود۔

صحاح : غوشای سرگین و خوشہ جو و گندم؛ غوشاد جای گوسفندان و گاوان باشد۔

شمس فخری : غوشاد شبگاہ گوسفندان و گاوان باشد۔

ادات : غوشاک سرگین ستور؛ غوشاد جایگاہ دیوان و جایگاہ کاروان و گاوان و گوسفندان۔

زفان گویا : غوشاد درختیست، بنہ و جایگاہ کاروان و گوسفندان؛ غوشای سرگین گوسفندان الخ۔

شرفنامہ : غوشاد جایگاہ کاروان و کاروانی و گوسپندان و جایگاہ دیوان وقیل درختی است بلند۔

مویدالفضلا : غوشا پارجک دشتی؛ غوشای سرگین ستور کہ بدشت خشک شود؛ غوشاد جای کاروان و گوسپندان و جایگاہ دیوان وقیل درختی است بلند۔

سروری : غوشاد جایگاہ گاوان و گوسفندان باشد و درادات جایگاہ دیوان

ظلیم یعنی شتر مرغ کے آگ کھانے کی روایت ہے، کوئلہ کھانے کی نہیں۔ اولاً یہ لفظ «انگشت و زغال افروختہ» کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ ادات میں افروختہ کے ساتھ مالیدہ ہے، معلوم نہیں اس آخری لفظ سے طعام مراد ہے یا آتش کی کیفیت۔ بہرحال اس میں زگال کے بجاے آتش لکھنا اصل سے انحراف ہے۔ زفان گویا میں معنی تو وہی لکھے ہیں جو فرہنگنامۂ قواس میں ہے لیکن قواس کا حوالہ غلط دیا ہے، فخر قواس نے سکار کے معنی طعام نہیں لکھے ہیں۔ دراصل فرہنگنامۂ قواس میں سکار «بخش اول گونۂ چہارم» کے ذیل میں آیا ہے، اور سکارو «بخش پنجم گونۂ سوم» کے ذیل میں، دونوں کے ایک جگہ آنے کا کوئی سوال نہیں، قواس میں الفاظ مطالب کے لحاظ سے مرتب ہیں۔ اس بنا پر التباس کا موقع نہیں، بظاہر صاحب زفان گویا نے قواس کے «سکار» کو سکار پڑھا اور اس کے معنی مالیدہ لکھے ہیں۔حالانکہ قواس کے یہاں اس کے معنی انگشتو دیا ہے، نہ کہ مالیدہ، البتہ اس لفظ کے فوراً بعد «چنگالی خوست»، کے معنی «مالیدہ» ملتے ہیں۔ بہرحال یہ صاحب زفان گویا کی بڑی بےاحتیاطی ہے جو قواس کے کسی ناقص نسخے کی بنا پر واقع ہوئی۔ شرفنامہ میں انگشت افروختہ کے بجاے کشتہ لکھدیا جو زگال کی صفت ہے، اس کے یہاں دوسرا معنی بھی موجود ہے۔ موید میں بھی قواس کی پیروی تھی مگر مطبوعہ نسخے میں یہ لفظ درج نہیں۔ سروری کے معنی شرفنامہ سے مشابہ ہیں۔ برھان اور آنند راج میں تین معنی ہیں (۱) زگال (یعنی انگشت کشتہ) (۲) انگشت فروختہ (۳) نام طعام۔ یہ بیان یقیناً سارے اختلافات کے جمع کرنے کا نتیجہ ہے۔ رشیدی اور ناصری میں ایک ہی معنی یعنی انگشت افروختہ لکھے ہیں لیکن ان میں اس کو زگال کا مترادف قرار دیا گیا ہے جو معنی کے لحاظ اگرچہ صحیح نہیں مگر اصلاً صحیح ہے۔

سکارو کے معنی میں بھی کافی تغیر ہوا۔ دراصل یہ اختلافات غلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ فخر قواس نے اس کے بالکل ٹھیک معنی دیے ہیں:

سکارو بمعنی انگشتو۔ لفظ اور معنی دونوں میں «واو» نسبت کی ہے،

ادات	: سکار آتش افروختہ ، مالیدہ ؛ سکارو مالیدہ و نان بآتش پختہ .
زفان گویا	: سکار انگشت افروختہ و در فرہنگنامہ (قواس) است سکار طعامیست گویند مالیدہ. سکارو انگشتو نام طعامیست چنانکہ انگشت .
شرفنامہ	: سکار بالکسر انگشت بستہ کہ آنرا جال و رگال و وگال نیز گویند و قیل طعامیست . سکر و بالفتح و قیل بالکسر مالیدہ و نان بانگشت پختہ و نام طعامیست چنانکہ انگشت عروس .
موید	: سکارو نان بانگشت پختہ و نام طعامیست چنانکہ انگشت عروس .
سروری	: سکار زغال باشد و نیز طعامی را گویند و در موید انگشت افروختہ ؛ سکارو قرصی کہ بروی آتش افگنند
برہان	: سکار زغالی و انگشت باشد و انگشت افروختہ را نیز گویند ونوعی از طعام ہست ؛ سکارو نان و گوشتی را گویند کہ برروی زغال افروختہ و اخگر پزند و بمعنی جنگالی و مالیدہ ہم آمدہ است .
رشیدی	: سکار انگشت افروختہ مرادف زگال ؛ سکاروا و سکارہ نانی کہ برروی انگشت افروختہ افکنند .
ناصری	: سکار انگشت افروختہ باشد یعنی زغال ؛ سکارو نانی کہ برروی انگشت افروختہ افگنند (زگال اسی سے ہے) .
آنند راج	: سکار بمعنی زغال وانگشت باشد و انگشت افروختہ را نیز گویند ونوعی از طعام ہم ہست ؛ سکارو نان و گوشتی را گویند کہ برروی زغال افروختہ و اخگر پزند .

قواس ، رشیدی اور ناصری میں سکار کے معنی « انگشت افروختہ » ہے . ایک آخری دونوں فرہنگوں میں اس کو زگال (زغال) کا مترادف قرار دیا ہے . اگرچہ یہ لفظ زگال ہی سے بنا ہے ، لیکن دونوں کو ہمیشہ مترادف قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ زگال کے معنی صرف کوئلے کے ہیں جبکہ سکار کے معنی جلا ہوا کوئلہ . اور سوزنی کی بیت شاہد سے بھی یہی مترشح ہے :

بدار دنیا چون بر فروخت آتش ظلم سکار آن جہنم ہمی خورد چو ظلیم

اور قواس کے اس بیان کی تائید فرس، صحاح، ادات وغیرہ سے بخوبی ہوتی ہے - مگر قواس کے بیان سے صاحب زفان گویا نے یہ بیان اخذ کیا ہے : وخشینہ مرغی است سپیدالخ۔ واضح رہے کہ قواس کے بیان میں خشینہ ہے جو مرغ کی صفت بتائی گئی ہے، بعینہ یہی صفت فرس اورصحاح میں بھی موجود ہے اس چڑیا کی پہلی صفت خرد اور دوسری خشینہ ہے، اور خرد او. خشینہ کے درمیان ان تینوں فرہنگوں میں واو حرف عطف ہے، یہی واو زفان گویا میں خشینہ کا پہلا حرف قرار پایا جو بعد کی فرہنگوں میں داخل ہوگیا . ادات الفضلا میں یہ لفظ مجھے نہیں ملا، البتہ شرفنامہ میں گو زفان‌گویا کی پوری طرح پیروی نہیں ملتی لیکن وخشینہ کو ایک الگ لفظ قرار دیا گیا ہے جس کے معنی سفید بتائے گئے ہیں. جہانگیری میں زفان گویا اور شرفنامہ کے بیان مجملاً ایک ساتھ کردیے گئے ہیں اور برہان میں تو زفان گویا کا وہی بیان ملتا ہے جو قواس کے بیان سے غلط طور پر مستفاد ہے . تتوی پہلا شخص ہے جس نے ان فرہنگ نگاروں کے بیانات پر اعتراض کیا ہے اور وخشینہ کے الگ لفظ ہونے پر شبہہ کا اظہار کیا ہے، اس کے بعد ناصری میں اسی کی پیروی ملتی ہے . فرہنگ قواس کی عبارت سامنے آجانے سے تتوی اور ناصری کے شبہہ کی نہ صرف توثیق ہوگئی بلکہ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ زفان گویا کی زرا سی غلط خوانی سے ایک بے بنیاد لفظ فرہنگوں میں شامل ہوگیا. صاحب فرہنگ نظام بھی (جس کے سامنے فرس، صحاح اور بحرالفضائل وغیرہ قدیمی لغت ہیں جن میں اس لفظ کا سرے سے وجود نہیں) وخشینہ کے جواز کے قایل ہوگئے . ڈاکٹر محمد معین نے برہان قاطع کے حاشیہ میں اس کو خشینہ کا مصحف بتایا ہے، بہرحال حقیقت وہی ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے. وخشینہ کا واو، دراصل واو عطف تھا جو صاحب زفان گویا کی غلط فہمی سے لفظ کا جز بن گیا اور اس طرح یہ غلط لفظ وجود میں آگیا .

سکار، سکارو:

قواس : سکار انگشت افروختہ را گویند : سکارو انگشتو

بیانات بالا کے مطالعے سے حسب ذیل مسائل پیدا ہوتے ہیں :
۱ ۔ خشین ، خشینہ ، خشی کے کیا معانی ہیں ۔
۲ ۔ وخشینہ کوئی لفظ ہے یا نہیں ، اگر ہے تو اس کے کیا معنی ہیں ۔
اگر یہ الگ لفظ نہیں ہے تو اس کے وجود میں آنے کے وجوہ کیا ہیں ۔

مسئلہ اول کے سلسلے میں سب سے قدیم بیان اسدی کا ہے لیکن اس کا بیان متضاد طور پر ملتا ہے ۔ کبھی وہ کبود و سیاہ کے درمیان کا رنگ ، کبھی کبود سبز اور سپید سے مرکب اور کبھی سپید قرار دیتا ہے اور جو شعر شاہد آیا ہے اس میں سوائے سفید کے اور کوئی معنی ٹھیک طور پر چسپاں نہیں ہوتے ۔ صحاح سے اسدی کے قول کی تائید ہوتی ہے البتہ «خشینہ» کے معنی اس میں مرغابی درج ہے جو فرس میں نہیں ملتا ۔ قواس کا بیان بالکل واضح ہے ، وہ خشینہ کے معنی سپید رنگ لکھتا ہے ۔ اس کا بیان فرس سے ماخوذ ہے « تزمرغکی بود کوچک و لونش خشینہ بود و نیک نتواند پریدن و درگلستانہا بیشتر بود » ۔ اگرچہ اس میں خشینہ کی توضیح نہیں ملتی لیکن قواس کی طرح ادات نے « تز » کو مرغ خرد و سپید ، لکھا ہے ۔ شرفنامہ ، موید ، سروری اور رشیدی میں خشینہ کو رنگ سفید ہی قرار دیا گیا ہے ۔ جہانگیری میں سیاہ رنگ لکھا ہے ، لیکن شعر شاہد سے اس رنگ کی توثیق نہیں ہوتی ۔ برہان ، ناصری اور آنند راج میں کبودی مائل و سیاہ کے ساتھ سفید رنگ بھی ملتا ہے ۔ صاحب فرہنگ نظام نے قرار واقعی تحقیق کی لیکن ان کے پیش نظر قواس کی فرہنگ نہیں تھی اس بنا پر وہ کسی قطعی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکے ۔ لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ ان کے بیان سے سفید رنگ کی تائید ہوتی ہے ۔ وہ فرس کے بیان کی تائید کرنا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس میں بھی ایک جگہ سفید معنی ملتے ہیں اور شعر شاہد سے تو یہی معنی نکلتے ہیں

دوسرا مسئلہ دلچسپ ہے ۔ دراصل اس کا بانی صاحب زفان گویا ہے ، زفان میں « وخشینہ » میں « تز » کی ساری خصوصیت بتائی گئی ہے ۔ فخر قواس تز کو چھوٹی سفید چڑیا لکھتا ہے جو بہار میں اکثر دکھائی پڑتی ہے

نیز بود مانند کوه از برف و بازخشین یعنی باز سفید ، وخشینه بمعنی خشین، ظاهرا واو عطف را اصل کلمه پنداشته اند و در فرهنگ و برهان بمعنی مرغی سفید نگاشتند.

آنند راج : (منقول از ناصری)

فرهنگ نظام : خشینه رنگی بود میان کبود و سیاه، کسائی گفته کوهسار خشینه الخ ـ جهانگیری معنی خشین وخشینه را رنگ سیاه آورده و شعر مذکور کسائی را شاهد آورده که در واقع نمی چسپد جهت اینکه مقصود کسائی اینست که خدا کوهسار را که در زمشان خشینه رنگ است بواسطهٔ بهار لباس سرخ و سفید می پوشاند و رنگ کوهسار در زمستان سیاه نیست عجب این ست که او خشی را بمعنی رنگ بغایت سفید نوشته، رشیدی اول خشی را سفید نوشته و بعد خشین و خشینه را بمعنی سفید از برف و شعر کسائی را شاهد آورده و باز خشین را بازی که سفید باشد الخ نوشته. معنی رشیدی به شعر کسائی بهتر می چسپد که کوهسار در زمستان از برف سفید است . اگرچه مولف جهانگیری و رشیدی هر دو فاضل اند لیکن اسدی شش قرن بیش ازهر دو بوده و اول فرهنگ نویس است، عکسست بیانش اصح باشد ..... ریشهٔ این لفظ استدر سنسکرت که کرشنه است یعنی سیاه. وخشینه دو معنی دارد اول نام جانوری ، دوم چیزی را گویند (جهانگیری). چون خشینه را جهانگیری ضبط کرده رشیدی احتمال می دهد وخشینه همان خشینه است با واو عطف لفظ ، علحده نیست، لیکن جهانگیری از مویدالفضلا نقل کرده و او هر دو را ضبط کرده و در خشینه گوید «سپیده کذا فی شرفنامه الخ» عکسست وخشینه هم درست باشد چه در سنسکرت پکشین بمعنی بالدار و مطلق مرغ است.

فخری : خشین چیزی باشد تیره رنگ، خشین و خشینه یکی باشد.

ادات : خشینه سفید، قبل خود رنگ، خشی سپید. تزمرغکی است خرد و سپید، در وقت بهار در باغها نشیند الخ.

زفان گویا : خشینه سپید ضد سیاه و گوید سپید رنگ وخشینه مرغی است سپید، وقت بهار در باغها نشیند.

شرفنامه : خشینه سپید سپید وقیل سپید خود رنگ وخشی نیز گویندش وخشینه بالفتح سپید.

موید الفضلا : خشینه سپید و سپید خود رنگ؛ وخشینه سپید کذا فی شرفنامه و در زفان گویا مذکور است: وخشینه مرغی است سپید در وقت بهار در باغها نشیند و در فرهنگ فخر قواس وخششینه بدو شین وقیل اصل همان وخشینه است لیکن در زفان گویا بجای شین دوم نون است وان تصحیف کاتب است.

سروری : خشینه سپید رنگ کذا فی تحفه، در موید بمعنی سپید سپید آمده و بعضی خودرنگ گفته اند و در فرهنگ بمعنی سیاه آمده مطلقاً الخ.

جهانگیری : خشین وخشینه رنگ سیاه را گویند عموما چنانچه کسائی گفته کوهسار خشینه را الخ، وخشینه دو معنی دارد، اول نام جانورست، دوم چیز سفید را گویند.

برهان : خشینه هر چیز سیاه رنگ مائل بکبودی باشد و بازی را گویند، مرغابی سیاه رنگ، بمعنی سفید و خود رنگ. وخشینه نام مرغیست سفید که در بهار پیدا می شود و در باغها می باشد وهر چیز سفید و سفیدهٔ صبح و بمعنی اول بجای نون شین نقطه دار هم بنظر آمده.

رشیدی : خشین وخشینه وخشی سفید و کوه خشین یعنی سفید از برف، وخشینه ظاهرا واو عطف را اصل کلمه پنداشته.

ناصری : خشینه وخشینه وخشین هرچیزی که ان بکبودی مائل و سپید

سروری : جمهلو : مشنگ
جهانگیری : جمهلو : نام جنسی از غله بود که آنرا مشنگ نیز خوانند .
برهان : جمهلو : مشنگ و بهندی کلاو گویند و بعضی مشنگ را
مشنک خوانده اند و گفته اند جمهلو نوعی از بازی باشد
رشیدی : جمهلو : دانه است ما بین عدس و ماش .
آنندراج : جمهلو : جنسی از غله مابین عدس و ماش و بعضی مشنگ
دانسته اند .

فخر قواس نے جمهلو کو کهیل کود کے لغات کے ذیل میں نقل کیا ہے . اس کے یہاں نبات کا الگ باب ہے اور اس کے ذیل میں غله اور دوسری متعلق چیزوں کا ذکر ہے ، گویا پوری طرح واضح ہے که قواس کے نزدیک جمهلو کهیل ہے ، (مشنک) مشنگ یا غله نہیں . بعد کے فرہنگ نگاروں نے جمهلو کے معنی غله لیے ہیں لیکن کسی کے یہاں کوئی سند نہیں ، موید اور برهان میں قواس کے معنی بھی درج کردیے گئے ہیں (گو صاحب برهان نے صراحةً نام نہیں لکھا) . بہر حال بحالت موجوده فیصله کرنا مشکل ہے که جمهلو غله ہے یا بازی ، اس لیے که مثال کسی کے یہاں نہیں . صرف ایک نقطے کے اضافے سے مسئله کتنا پیچیده ہوگیا .

خشینے و وخشینه :

فرس : خشینه رنگی بود میان کبود و سیاه ، کسائی گفت :
کوهسار خشینه را به بهار که فرستد لباس حورالعین
خشین بازی بود که رنگش میان کبود و سبز و سپید باشد
یعنی خشینه رنگ ، خشین سپید بود
صحاح : خشین سپید باشد . خشین رنگ باز باشد که نه سپید بود
نه سبز نه سرخ . خشینه مرغابی سیاه و رنگش میان سیاه
و کبود باشد ، کوهسار خشینه الخ
قواس : تز مرغکی بود کوچک و خشینه یعنی سپید ، وقت بهار در
باغها نشیند .

غلط فہمی ایک خاص بات سے پیدا ہوئی ہے۔ قدیم نسخوں میں الفاظ، معنی، بیت توضیح، عنوان سب ایک ہی سطر میں بغیر کسی حد فاصل کے لکھے جاتے، یہاں تک کہ بعض اوقات ایک لفظ دو سطروں میں آجاتا اور اس کی تو متعدد مثالیں ملیں گی کہ لفظ ایک سطر کے آخر میں ہے اور معنی دوسری سطر کے شروع میں۔ اس طرح کے نسخوں میں الفاظ اور معانی کے تعین میں جو دشواری ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ فرہنگ قواس کا جو نسخہ راقم کے زیر مطالعہ ہے وہ بھی بالکل اسی طرح کا ہے، جو اس کے یہاں دژخی اور بیخست دونوں ساتھ ساتھ آئے ہیں، «دژخی» کے معنی «گرفته روی» اور «بیخست» کے «بندی» درج ہیں۔ پوری سطر فرہنگنامۂ قواس میں اس طرح آئی ہے۔

«دژخی گرفته روی بیخست بندی پژمان و دژم»۔

معلوم ہوتا ہے زفان‌گویا کے مطالعے میں فرہنگنامہ کا جو نسخہ تھا اس میں اوپر مندرج سطر میں سے لفظ بیخست محذوف ہوگیا تھا، اس کے نتیجے میں «درخی» کے دو معنی درج ہوئے یعنی گرفته روی اور بندی۔ صاحب موید الفضلا نے یہ معنی زفان گویا کی طرف منسوب کردیا اور جہانگیری اور برہان میں بغیر کسی حوالے کے یہی معنی لکھے گئے، برہان میں مزید ایک اور معنی زندان بان کے درج ہوگئے۔ ایک ذرا سی غلطی سے بات کہاں سے کہاں پہنچی ہے۔

جمہلو:

قواس : جمہلو : مشتک،

زفان گویا : جمہلو : مشتکی و مشنک

شرفنامه : جمہلو : مشنگ که جنسی از غله است۔

موید : جمہلو : مشنگ که جنسی از غله است و درلسان الشعراء است جمہلو : مشنگ، اما در فرہنگ فخر قواس بجاے مشنگ «مشتک» تصغیر مشت بدیدن آمده که نوعی از بازی است که بچگان می بازند۔

برهان : دژخی بندیان و زندان‌بان راگویند و بمعنی گرفته روی وسهمگین است .

فرهنگ‌رشیدی: پیخست یعنی پای مالید و نرم کرد ، و پیخسته پای مالیده ؛ دژخی بدخو و تند مزاج .

فرهنگ نظام : پیخست گمان بردن ، درمانده و عاجز ، چیزی در زیر پا نرم شده ، دیواری که بیخش را کنده باشند ؛ دژخی دژخیم و دژخم یکی است .

فرس ، صحاح ، قواس ، دستور اور بحرالفضایل میں پیخشت کے معنی صرف « بندی » یا گرفتار درج هیں ، ادات ، شرفنامه ، موید الفضلا اور مدار میں معنی اول کے علاوه « چیزی که از بیخ کندیده باشد » دوسرے معنی بهی ملتے هیں . جهانگیری میں یه لفظ درج نهیں ، سروری میں شین قرشت کے ساتھ معنی دوم کے لیے وقف هے ، برهان میں بیخشت اور بیخست معنی دوم کے لیے اور بیخسته معنی اول کے لیے آئے هیں . رشیدی میں اس کو بطور فعل کے سمجها گیا هے ، یعنی بپای مالید و بیخسته بپای مالیده ؛ فرهنگ نظام میں چار معنی هیں . معنی اول و دوم جو اوپر آچکے هیں ، تیسرا معنی لفظی هے جو رشیدی میں بهی درج هے ، ایک اور معنی گمان بردن بهی آیا هے ، دژخی کے معنی قواس ، دستور ، ادات ، بحرالفضائل ، شرفنامه ، موید الفضلا ، سروری ، رشیدی ، فرهنگ نظام سب میں گرفته روی ترش رو ، اور تند مزاج . کے درج هیں . لیکن زفان گویا میں بحوالۂ فرهنگ قواس اور مؤید الفضلا میں بحوالۂ زفان گویا ، گرفته روی کے علاوه « بندیان » ملتا هے . جهانگیری میں صرف « بندیان » اور برهان میں علاوه « گرفته روی » کے ، ساکن بند و زندان بان آیا هے . اب سوال یه هے ان چار فرهنگوں میں اختلاف معنی کی کیا وجه هے ؟ زفان گویا کے مندرجات سے معامله کچھ صاف هوگیا هے . اس سے معلوم هوتا هے که یه معنی فرهنگ قواس سے لیے گیے هیں . لیکن قواس کا جو نسخه همارے سامنے هے اس میں دژخی کے معنی صرف گرفته روی هیں . صاحب زفان‌گویا کی یه

صاحب فرہنگ نظام نے «بزغ» کے دوسرے معنی «رنگ اب» کو غلط بتایا ہے، مگر اس سلسلے میں انھوں نے کوئی دلیل نہیں پیش کی اور چونکہ تمام قدیم فرہنگوں میں بشمول «قواس» یہ معنی درج ہیں، اس بنا پر بغیر کسی دلیل کے اس کو غلط نہیں قرار دیا جاسکتا البتہ «بزغ» اور «ورغ» غوک اور رنگ آب کے معنی میں نہیں آتے اور اسی بنا پر جن مؤلفوں نے یہ معنی لکھے ہیں، ان کو غلط سمجھنا چاہیے.

بیخست و دژخی :

فرس : پیخست کسی که در حالی گرفتار آید و نتواند جستن.

صحاح : پیخست گرفتاری.

قواس : دژخی گرفته روی؛ بیخست بندی.

دستور : دژخی گرفته روی؛ بیخست بندی

ادات : پیخست بندی که عرب آن را محبوس گویند و چیزی که
از بن برکنده باشد. دژخی گرفته.

زفان گویا : دژخی گرفته روی و در فرهنگنامه است بندیان.

بحر الفضایل : دژخی گرفته و ترش روی؛ بیخست بندی.

شرفنامه : دژخی گرفته روی؛ بیخست چیزی که از بیش کندیده
باشند و بندی.

موید الفضلا : دژخی گرفته روی و در زفان گویا بمعنی بندیان
هست؛ بیخست چیزی که آنرا از بیخ کندیده باشد و بندی
که بپای محبوس کنند.

مدار : پیخست بندی و اسیر و چیزی که از بن و بیخ کندیده باشند.

جهانگیری : دژخی بندیان باشد.

سروری : پیخشت چوبی از بیخ برکنده؛ دژخی گرفته روی و خشمگین.

برهان : بیخسته در مانده و عاجز و بندی؛ بیخشت هر چیز که آنرا
از بیخ برکنده باشند سین بی نقطه هم آمده؛ دژخی

معنی میں آیا ہے ، «غوک» اور «رنگ آب» کے معنی میں نہیں. سروری ، جہانگیری ، برہان ، رشیدی اور آنند راج میں «بزغمہ» بھی رنگ آب کے معنی میں آیا ہے ، اور اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان ہوتی ہے (گو سروری میں واضح طور پر نہیں) کہ «بزغ» «بمعنی» «غوک» اور «سمہ» بمعنی پنہاں ہے ، لیکن سوائے برہان کے سب کے یہاں «سمہ» بمعنی «رنگ آب» ملتا ہے ، البتہ برہان میں اس کے معنی «پنہاں و پوشیدہ» کے درج ہیں. فرہنگ نظام نے «بزغمہ» کو «بزغ» اور «سمہ» کا مجموعہ تو قرار دیا ہے مگر «سمہ» کے معنی «رنگ آب» لکھے ہیں «پوشیدہ» کے نہیں. میرے خیال میں ان سارے فرہنگ نویسوں کو سخت قسم کی غلط فہمی ہوئی ہے. «بزغمہ» در اصل «بزغ» اور «سمہ» دو لفظ ہیں اور ان کے درمیان واو عاطفہ تھا ، یعنی «بزغ» و «سمہ» ، اور دونوں کے معنی «رنگ آب» تھا اور جیساکہ معلوم ہے فرہنگ قواس میں یہ دونوں لفظ ساتھ ساتھ آئے ہیں ، جو دستور میں بھی ساتھ ساتھ نقل ہوئے لیکن بعد میں کثرت استعمال سے ایک لفظ کی شکل اختیار کرلیتے ہیں. جب سارے قدیم نسخوں میں «بزغ» اور «سمہ» دونوں بمعنی «رنگ آب» آئے ہیں تو «بزغمہ» میں پہلے ٹکڑے کو «غوک» کے معنی سمجھنا نادانی ہے. مختصر یہ ہے کہ سروری ، جہانگیری ، برہان ، رشیدی ، ناصری ، آنندراج اور فرہنگ نظام کے مولفین نے «بزغمہ» کی جو توجیہ پیش کی ہے وہ «بزغ وسمہ» کی حالت میں زیادہ قرین قیاس ہے. مؤلف فرہنگ جہانگیری کے پیش نظر فرہنگ قواس اور دستور الافاضل دونوں تھے ، اس کے باوجود اس نے «بزغ» و «سمہ» سے صرف نظر کرکے اس کے پہلے جز کو «غوک» سے ملا دیا. مگر اس فیصلے سے قبل اسے ان دونوں قدیم مؤلفوں کے بیان کی تردید پر دلیل لانا ضروری تھا. مگر ایسا نہیں ہوا ، اس سے گمان ہوتا ہے کہ اس مخصوص ترکیب یا لفظ کے مطالعے کے وقت یہ دونوں قدیمی فرہنگ یعنی قواس و دستور صاحب جہانگیری کے پیش نظر نہ تھیں.

برغ است. بزعسمه مادۂ سبز شبیه به ابریشم بر روی
آب پیدا می شود. فیروز کاتب : مخفی گشته الخ
لفظ مذکور مرکب است از بزغ بمعنی غوک و سمه بمعنی
سبزی روی آب .

« بزغ » فرس و صحاح میں نہیں آیا ہے ۔لیکن قواس، دستور، ادات،
بحرالفضائل، موید میں رنگ آب (کائی) اور مینڈک دونوں معنی میں آیا
ہے . شرفنامہ اور مدار میں ان دو معنوں کے علاوہ بند آب (رود آب) کا اضافہ
ہے . مزید شرفنامہ میں ہے کہ « برغ » اور «برغ» ہم معنی ہیں . صاحب مدار
الافاضل کے بقول موید میں قواس کا حوالہ درج ہے مگر موید کے مطبوعہ نسخے
سے اسکی تائید نہیں ہوتی . معلوم ہوتا ہے کہ کسی نسخے میں صاحب مدار
نے یہ حوالہ ضرور دیکھا ہے اس لیے کہ جو بات لکھی ہے وہ قواس میں
موجود ہے : صرف اتنا فرق ہے کہ « بزغ وسمه رنگ آب » ہونا چاہیے اور
اس میں یہ ہے : «وسمه و رنگ آب » . بظاہر مولف مدار اس غلط فہمی میں
ہے کہ وسمه میں « واو » لفظ کا جز ہے . حالانکہ جیسا واضح ہے یہ لفظ
« سمه » ہے اور « و » واو عاطفه ہے جو « بزغ » اور « سمه » کے درمیان آیا
ہے . پس سمه کے قبل کا « واو » بے معنی ہے . دستور کے موجودہ نسخے
میں سبزرنگ آب ہے اور یہی قرات موید کے نسخے میں تھی . ممکن ہے
کہ خود مولف دستور کسی غلطی کا شکار ہوا ہو . اس کا بھی خوبی
امکان ہے کہ فرہنگ قواس کے نسخه میں « بزغ وسمه رنگ آب » کاتب کی
غلطی سے « بزغ و سبزرنگ آب » درج ہوگیا ہوگا اور یہی غلطی دستور
کے نسخے میں شامل ہوگئی . یہ بھی ممکن ہے کہ خود دستور کے نسخے
کی صحیح قرات کاتب کی عدم توجہی سے « سبزرنگ آب » ہوگئی ہو .
چونکہ یہ غلطی دو نسخوں میں پائی جاتی ہے اس بنا پر قیاس ہوتا ہے کہ
شاید مولف دستور سے دھوکا ہوا . ایک بات قابل توجہ یہ ہے کہ دستور،
شرفنامہ اور مدار الافاضل میں « برغ » « بزغ » کے معنی میں آیا ہے لیکن
قواس اور بحر الفضائل میں ایسا نہیں ہے . « برغ » « بندرود آب » کے

مختفی گشتهٔ تیز در ریشش چون بزغ در بزغسمه پنهان.
سمه بمعنی آن سبزه باشد که درمیانه آب روید و آن
را یزغسمه نیز گویند که بزغ که غوک باشد در میان
آن پنهان شود.

جهانگیری : بزغ نام جانور یست؛ بز غسمه سبزی باشد مانند ابریشم
که در میان آب بهم رسد.
سمه اول سمر، دوم رنگ آب و آن سبزی است، بر
آبی بسیار را که ایشاده باشد بهم رسد.

برهان : بزغ رنگ آب (کئی اور معنی کے ساتھ)، بزغسمه
و زغ را گویند و آن چیز سبزی باشد مانند ابریشم که
در روی آب بهم رسد و وزغ در ان پنهان شود و معنی
ترکیبی آن وزغ پنهان است چه سمه بمعنی پنهان است.
سمه رنگ آب را نیز گویند و آن چیزی باشد سبز که
در روی آبهای ایشاده بهم رسد و بمعنی پنهان و پوشیده.

رشیدی : بز غسمه سبزی روی آب که جامهٔ غوک گویند زیرا
که بزغ درو می باشد. سمه نیز سبزی که در آب
روید و جامهٔ غوک گویند و لهذا اورا بز غسمه نیز
گویند زیرا که بزغ دران پنهان شود.

ناصری : بزغسمه سبزئی باشد که برروی آب مانند ابریشم
جمع بایستد و وزغ در آن پنهان شود و معنی ترکیبی
این لغت آنست که سمه بمعنی پنهان و وزغ معروف
معنی جای پنهان شدن. سمه رنگ آب را نیز گویند
و آن سبزی است الخ.

آنند راج : ماخوذ از ناصری بجنسه.

فرهنگ نظام : بزغ نام حیوانی است . . . غوک است الخ. درفرهنگها
برای لفظ مذکور معانی دیگری هم نوشتند که بمعنی

صحیح معنی وہی ہیں جو بحر الفضایل میں دیے ہوئے ہیں یعنی : کرمان سوراخ کنندہ ۔ دستور الافاضل میں سوراخ کی جگہ شوخ درج ہوگیا۔ بعد میں کرمان میں بھی تصحیف خوانی ہوئی اور اسے گدایان پڑھا گیا۔ اس طرح پورفان کے معنی گدایان شوخ قرار پاے۔ موید الفضلا میں شیوخ کتابت کی غلطی ہے اصل لفظ شوخ ہے ، واو عاطفہ بھی بیکار ہے اور اسی واو سے صاحب آنند راج کو بھی دھوکا ہوا اسی لیے اس نے گدایان و شیوخ لکھا ہے ۔ ناظم الاطبا نے حسب دستور شوخ پر چشم کا اضافہ کرکے غلط فہمی کے قدم کو آگے بڑھادیا ہے ۔

بزغ وسمہ و بزغسمہ :

قواس	:	بزغ وسمہ : رنگ آب؛ بزغ غوک بود .
دستور	:	بزغ سبزرنگ آب؛ بزغ، غوک.
ادات	:	بزغ رنگ آب و غوک، سمہ مالۂ آهار و رنگ اب.
زفان گویا	:	بزغ رنگ اب و غوک .
بحر الفضایل	:	بزغ غوک و رنگ اب، سمہ رنگ اب .
شرفنامہ	:	بزغ رنگ اب وسمۂ رنگ آب و مالۂ آهار؛ بزغ ند اب و غوک آب و برغ بهردو معنی مترادف.
موید	:	برغ رنگ آب کذا فی القنیہ، و غوک و در دستور سبزرنگ اب؛ سمہ رنگ آب .
مدار الافاضل	:	بزغ بفتحتین رنگ اب و غوک و رود اب و بند آب و بوزن مرغ در موید از فرهنگ قواس آورده بمعنی «وسمہ و رنگ آب» . و موید معنی اول است این بیت
استاد	:	دل برده مرا بیر سردم شمرده گفتار چه سوده است برغ اب برده.
سروری	:	بزغ غوک، شاخی که هنوز سبزه نشده باشد؛ برغسمہ آن سبزه که درمیان اب روید و بزغ که غوک باشد در آن پنهان شود؛ مثالش فیروز کاتب .

بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ تمام فرہنگوں میں اسی غلط خوانی کا نتیجہ درج ہے ۔ بظاہر سب سے پہلے صاحب ادات سے غلط فہمی ہوئی (گو اس کے مختلف نسخوں میں اختلاف کی وجہ سے قطعی فیصلہ مشکل معلوم ہوتا ہے)۔ بعد کے فرہنگ نگار صاحب شرفنامہ کے « مگیر و مکش » یا « بگیر و بکش » کے گورکھ دھندے میں پھنس کر رہ گئے ۔

۲ ۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب شرف نامہ کو « از د ب » کا فارسی فعل ہونا جائز طور پر کھٹکا تو اس نے اس کو ترکی کا لفظ قرار دے کر اس کے وہی معنی مقرر کردیے جو دوسرے لوگ لکھ چکے تھے ۔ « مگیر » و « مکش » دونوں فعل نہی کی مثالیں ہیں (اور اگر بگیر و بکش صحیح سمجھا جائے تو فعل امر کی)۔ لیکن « ازدب » تو فعل ہوھی نہیں سکتا ، اس حالت میں مجھے ان حضرات پر بڑی حیرت ہورہی ہے جو اس کو اصلاً فارسی کا لفظ قرار دیتے ہوئے فعل نہی (یا فعل امر) سمجھتے ہیں حالانکہ کسی قاعدے سے یہ فعل کی شکل نہیں ہوسکتی ، اور ناظم الاطبا نے غلط فہمی کے دائرے کو جسقدر وسیع کردیا ہے وہ اہل علم پر پوری طرح روشن ہے ۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ ذرا سی غلطی یا غلط خوانی سے مسائل کتنے پیچیدہ ہوجاتے ہیں ۔

پورفان :

دستور الافاضل : پورفان کرمان شوخ ۔

بحر الفضایل : پورفان کرمان سوراخ کننده ۔

موید الفضلا : پورفان گدایان و شیوخ ۔

مدار الافاضل : بورفان گدایان شوخ ۔

ناظم الاطبا : پورفان گدایان شوخ چشم ۔

آنند راج : پورفان گدایان و شوخ ۔

یہ لفظ اکثر فرہنگوں میں شامل نہیں ۔ لیکن اتنے کم لغات میں شامل ہونے کے باوجود اس کے معنی میں بڑی تصحیف ہوئی ۔ دراصل اس کے

یہ لفظ شامل نہیں، فرہنگ نویسوں کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کو مختصراً اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے ۔

دستور الافاضل میں اس کو اسم قرار دیا گیا ہے اور اس کے معنی مکھی یعنی مگس لکھے ہیں، باقی سب فرہنگوں میں اسے فعل سمجھا گیا ہے ، لیکن معنی میں اختلاف نسخ کی وجہ سے فرق آگیا ہے۔ اکثر نسخوں میں « مگیر » و « مگش» ہے ۔ موید الفضلا میں ادات کے حوالے سے یہی معنی لکھے ہیں لیکن مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں « بگیر و مکش» (بکش) ہے ۔ سروری نے تحفۃ السعادۃ کے حوالے سے یہی قرات اختیار کی ہے ۔ لیکن مدار الافاضل میں سکندری کے حوالے سے (جو تحفۃ السعادۃ کا دوسرا نام ہے) اس کے معنی « مگیر و مکش» ہی ملتے ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ دلچسپ بیان ناظم الاطبا کا ہے انہوں نے « مگیر و مکش » (یا بگیر و بکش) کو پھیلا کر بہت وسیع کرلیا ہے ۔ بظاہر « مگیر » سے « پرہیزکن » اور « در حذر باش» اخذ کیا ہے اور « مکش» سے « نگاہدار » مراد لیا ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی قابل لحاظ بات ہے کہ ان کے یہاں مگیر ، کے بجائے بگیر ، دوبار ہے ۔ مولف موصوف نے ب اور پ دونوں کے ذیل میں تحریر کردیا تا کہ کسی قسم کا احتمال باقی نہ رہے ۔ بہرحال میرے خیال میں یہ محض یاوہ گوئی ہے ، ازدب کے معنی مکھی (مگس) کے علاوہ کچھ بھی نہیں ۔ میرے قیاس کی بنیاد حسب ذیل امور پر ہے ۔

۱۔ سب سے قدیم ماخذ اس لفظ کے سلسلے میں دستور الافاضل ہے ۔ اس میں واضح طور پر مکھی یعنی مگس لکھے ہیں ، اس کو رد کرنے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ۔

۲۔ سارے التباس کی بنیاد دستور الافاضل کے کسی غلط نسخے پر ہے ۔ موید الفضلا کے پیش نظر دستور کا جو نسخہ تھا ، اس میں « مگیر » پڑھا گیا اور کسی اور نسخے میں « مگیر یعنی مکش» تھا ۔ گویا دستور الافاضل کی عبارت مکھی یعنی مگس موید الفضلا کے زمانے تک تصحیف ہوکر مگیر یعنی مکش ، مگیرو مکش یا بگیر و بکش پڑھی جاتی رہی ۔ اس سے

جرح و تعدیل نہیں ہوئی، تتوی نے صرف ایک معنی درج کیے، وہ « نسناس »
اور « بسباس » کی تصحیف کے جھگڑے ہی میں نہیں پڑا۔ صاحب ناصری
غالباً سب سے پہلا مولف ہے جس نے « نسناس » و « بسباس » کی تصحیف
کا ذکر تو کیا ہے لیکن اصل کیا ہے اور غلط کیا، اس کو یوں ہی چھوڑ دیا۔
صاحب فرہنگ نظام نے صرف انجدان کے معنی میں اس کو صحیح سمجھا
ہے بقیہ « بسباس » اور « نسناس » دونوں کو غلط ٹھہرایا ہے لیکن اس کا
استدلال قدیم فرہنگوں کے مندرجات کے پیش نظر غیر قابل قبول ہوجاتا ہے۔

ازدب :

دستور الافاضل	: ازدب مکھی یعنی مگس
ادات الفضلا	: ازدب بگیر و بکس
شرفنامه	: ازدب مگیر و مکش (ذیل لغات ترکیه)
موید الفضلا	: ازدب بالفتح مگیر و مکش هکذا فی الادات و فی الدستور مگیر فی نسخة منه یعنی مکش. دراین لغت کاتب (مؤلف) را شبه است که فارسی است یا ترکی، غالب آنست که ترکی است لیکن هرچه تصریح روایت یافته نشده است، هم در فارسی آورده
مدار الافاضل	: ازدب بفتح یکم و سوم، مگیر و مکش و در سکندری است بوزن ابتر، در ابراهیمی داخل ترکی آورده.
سروری	: ازدب درتحفه بگیر و بکش.
آنند راج	: ازدب یعنی مگیر و مکش هکذا فی الادت و فی الدستور مگیر و فی نسخه منه یعنی مکس الخ (منقول ازموید)
ناظم الاطبا	: ازدب کلهٔ فعل پرهیز کن و درحذر باش و بگیر و نگاهدار. ازدب کلمهٔ فعل بگیر رو نگاهدار.

ان آٹھ فرہنگوں کے علاوہ میرے مطالعے کے کسی اور نسخے میں

دستور الافاضل کے دو معنی کا ذکر قنیہ میں ہے ، اس پر موید نے لکھا ہے کہ دستور میں بسباس کے علاوہ « وراہ‌آن » ہے ۔ یہی فقرہ اداتالفضلا میں ہے ، اس کے نزدیک « وراہ‌آن » سے مراد نسناس ہے لیکن اس سلسلے میں ہمیں دو باتیں عرض کرنی ہیں (۱) ہمارے نسخے میں « وراہ‌آن » نہیں بلکہ راق ہے اور جیسا کہ ہم اوپر عرض کرچکے ہیں کہ یہ « ران » کی تصحیف ہے ۔ صاحب دستور نے یہ معنی قواس سے بعینہ لے لیے تھے ، اسی بنا پر راق تصحیف شدہ شکل ہے ۔ (۲) ادات میں « وراہ‌آن » سرے سے نہیں ہے ۔ ممکن ہے صاحب موید کے پیش نظر نسخے میں رہا ہو لیکن مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں « انگدان » کے ایک ‌معنی بسباس درج ہیں ۔

اس سے واضح ہے کہ صاحب موید نے « نسناس » غلط طور پر اخذ کر لیا ، انگدان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ، رہا « انجدان » کا معرب ہونا تو یہ بالکل صحیح ہے ۔ گویا « انجدان » و انگدان دونوں انگوذ کے معنی میں ہیں اور یہ معنی قواس کے یہاں « ران » کی شکل میں آیا ہے ۔ شیخ لاد نے دستور کے نسخے میں انگذان (بمعنی انجدان) ذال سے دیکھا تھا لیکن ہمارے پیش نظر نسخے میں انگدان ذال سے درج نہیں ۔ البتہ شرف‌نامہ میں انگدان ذال سے بھی آیا ہے اور اس کے معنی درخت انگوذ و انجدان درج کیے گیے ہیں ۔ ممکن ہے کہ موید الفضلا میں غلطی سے شرفنامہ کی جگہ دستور کا نام درج ہوگیا ہو ۔

سروری نے « بسباس » کے بجاے « نسناس » لکھا اور دوسرا معنی وہی برقرار رکھا ۔ جہانگیری کے یہاں نسناس ہی ہے ، بسباس سرے سے نہیں ہے ۔ اس میں نسناس ایک قریہ کا نام بھی بتایا گیا ہے ۔ صاحب جہانگیری کے پیش نظر وہ تمام فرہنگیں ہیں جن میں « بسباس » تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہ آئی کہ مولف نے اس معنی سے صرف نظر کیوں کیا ۔ بظاہر اس کی توجیہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ اس نے اس لغت خاص کے متعلق قدیم فرہنگوں سے استفادہ نہیں کیا ۔ برہان میں « نسناس » اور « بسباس » دونوں کو درج کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں کسی قسم کی

(۲) نسناس و آن حیوانی ست وحش شبیه بآدمی الخ
(۳) نام قریه .

برهان : انگدان نسناس را گویند یعنی دیو مردم ، آن جانوری باشد شبیه بآدمی و در موید الفضلا بمعنی بسباس آمده است که هندی جاوتری گویند و الله اعلم الخ .

رشیدی : انگدان و انگبان و انگوان : درختیست که انگوذ یعنی حلتیت صمغ آنست و انگدان جای انگ که حلتیت باشد و انگوذ یعنی صمغ انگ چه ژد صمغ باشد .

ناصری : انگدان همان انجدان که مرقوم شد . . . و بمعنی نسناس نیز آمده که آن حیوانی الخ ، و در برهان گوید که صاحب موید الفضلا بمعنی بسباس آورده . یحتمل که در نسناس و بسباس تصحیفی شده باشد .

آنند راج : (قول ناصری بعینه)

فرهنگ نظام : انگدان ، انجدان ، معنی لفظ مذکور را یک لغت نویس قدیم بسباس نوشت که دوائی است ، لغت نویس دیگر بسباس را اشتباهاً نسناس خواند و معنی انگدان را دیو مردم . . . نوشت . و لغت نویس سوم هر دو معنی مذکور برای لفظ انگدان نوشت و معنی‌ای که من نوشتم منقول از کتاب معتبر طب تحفۂ حکیم مومن است و صحیح همانست .

فرس و صحاح میں لغت «انگدان» مذکور نہیں، فرہنگ قواس میں اس کے دو معنی بسباس اور ران درج ہیں ، ران بمعنی درخت انگوذ اور انگوذ بمعنی ہینگ ہے (موید ۱ : ۴۳۹) یہی دونوں معنی «دستور» میں درج ہیں گو «ران» کو غلطی سے راق لکھدیا گیا ہے (جس کو صاحب موید نے وراء آن پڑھا ہے) ادات ، بحرالفضائل ، شرفنامہ اور مدارالافاضل میں صرف ایک معنی «بسباس» یعنی جاوتری درج ہے ، صاحب موید نے اس سلسلے میں کچھ تفصیل سے لکھا ہے لیکن اس نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا ہے .

دین کو بھی اسکے معانی میں شامل کرلیا گیا۔ فرھنگ نظام میں رشیدی کے نکتۂ اماله کو جہانگیری کی طرف منسوب کردیا گیا ھے

انگدان:

قواس : انگدان بسپاس، و ران

دستور : انگدان بسپاس و راق

ادات : انگدان که عرب آنرا بسپاس خوانند.

زفان گویا : انگدان بسپاس وآن بسپاس جابتری است و آن درخت انگر. است و گویند انگذان بذال معجمه درخت انگر است بتازی انجدان گویند.

بحرالفضائل : انگدان بسپاس جابتری

شرفنامه : انگدان جابتری که بتازیش بسپاس خوانند و در فرهنگی است خلاف و نوعی از عطر کذا فی القنیه وفیه ایضاً محل اخراین هردو، معنی اخیر از دستور الافاضل است. جامع این لغات در دستور مذکور دید، دران وراءآن مسطور است و در ادات نیز، همچنین است زیراچه گفته است که آنرا سبپاس خوانند و وراء آن نسناس را گویند یعنی دیو مردم و آن جانوری مانند وحشی شبیه آدمی. و در موید الفواید معنی سپاس آمده که بهندی جاوتری می گویند و نوعی از عطر، و نام درختی هم هست که صمغ آنرا بعربی حلتیت خوانند و معرب آن انجدان است و باین معنی با ذال منقوطه هم آمده کذا فی دستور و نام قریه.

مدار : انگدان جابتری، عرب آنرا بسپاس خوانند.

سروری : انگدان در موید نسناس باشد یعنی دیو مردم و در اختیارات معرب آن درختی است که انگزد صمغ آنست.

جهانگیری : انگدان سه معنی دارد:

(۱) نام درخت حلتیت است فلکی گفته تا مذاق الخ.

دیے گیے ہوں۔ اس قسم کی متعدد مثالیں قواس کے موجودہ نسخے سے فراہم ہوتی ہیں اور اس طرح کی غلط فہمی محض اس وجہ سے پیدا ہوتی تھی کہ پرانے قلمی نسخوں میں لغت، معنی، سب ایک ہی ساتھ ایک ہی سطر میں بغیر کسی فصل کے لکھے جاتے تھے۔

صاحب موید الفضلا نے اس سلسلے میں کچھ تحقیق کی ہے۔ اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب قنیہ نے دستور کی غلطی کو آگے بڑھایا ہے جس سے اگنش کی تصحیف کیش کی شکل میں رونما ہوئی، لیکن موید میں اس کو غلط بتایا، اس وجہ سے کہ صاحبِ ادات نے اس کے معنی صرف «پر کردن» لکھے ہیں۔ موید کا استدلال یہ ہے کہ اگلے مؤلفین کے تکرار غیر مفید کو صاحبِ ادات نے ترک کر دیا ہے اور چونکہ انبیر بمعنی کیش یا دین اس میں نہیں آیا ہے، اس لیے وہ قابل ترک ہے۔ لیکن شرف نامہ میں اس کے دوسرے معنی «گل تر و خشک» بھی درج ہیں، اس کے متعلق صاحب موید خاموش ہے۔

مدار میں «چزی . . . . برآرند» بظاہر ایک دوسرا معنی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن در اصل اس کو «گل خشک و تر» کی توضیح سمجھنا چاہیے۔ صاحب مدار دستور کے معنی کو کتابت کی غلطی پر محمول کرتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر عرض ہوچکا ہے بظاہر یہ خود مؤلف کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ جہانگیری اور سروری نے کوئی مزید اضافہ نہیں کیا، اور اس کے دو ہی معنی درج کیے («کیش» کو ترک کردیا گیا)، لیکن صاحبِ برہان نے حسب دستور نہ صرف «کیش و دین و آئین» کا اضافہ ہی کیا بلکہ ایک اور معنی بغیر کسی قسم کی تحقیق و توضیح کے شامل کردیا حالانکہ «موید» اور «مدار» کے توضیحات صاحب برہان کے سامنے رہے ہونگے۔ رشیدی نے انبیر کو انبار کا امالہ بتایا ہے اور میرے مطالعے کے نسخوں میں یہ پہلا نسخہ ہے جس میں اس نکتے کی طرف اشارہ ہے۔ ناصری میں کیش وغیرہ، معنی نہیں ملتے البتہ برہان کے نیے معنی «امر» سے صرف نظر نہوسکا۔ آنند راج میں پھر برہان والی ساری باتیں دھرادی گئی ہیں، یعنی

آنند راج : (بر ناصری علاوہ نمودہ) و بمعنی آئین و مذهب ۔
فرهنگ نظام : انبیر (۱) گل خشک و تر (۲) امالۂ لفظ انبار
(به بینید جهانگیری)۔

« انبیر » فرس و صحاح میں نہیں آیا ۔ البتہ قواس نے اس کو درج کیا ھے ، اور اس کے معنی نسخۂ موجودہ میں کفش ہیں ۔ لیکن یہ لغت « گونۂ خست » کے ذیل میں ھے جو محض « خانہ ھا و جایہاہ وجز آن » سے متعلق ھے ۔ اور اس کے بعد کے لغات « گزنی » و « زمو » ھیں جن کے معنی « گل تر و خشک » ملتے ھیں ۔ اس سے پوری طرح واضح ھے کہ یہاں یہ معنی « کفش » بالکل غلط ھے اور اس کو سوائے کتابت کی غلطی کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا ، بظاہر « آگنش » رہا ہوگا ، « الف » کے ساقط ہوجانے سے « کفش » کی صورت پیدا ہوگئی ۔ دستور کا کیش بظاہر قواس کی پیروی کا نتیجہ ھے ۔ بخوبی ممکن ھے کہ خود مصنف دستور کے سامنے فرهنگ قواس کا غلط نسخہ رہا ہو اور اس کی وجہ سے اسے دھوکا ہوا کیونکہ یہ معلوم ھے کہ صاحب « دستور » نے قواس کی بڑی تعریف کی ھے ، بالفاظ دیگر « دستور الفضائل » میں فرهنگ قواس کے نسخے کی کتابت کی غلطی کے راہ پا جانے سے استدلال ہوسکتا ھے کہ دستور میں یہ کتابت کی غلطی نہو ۔ جہاں تک انبیر کے دوسرے معنی گل تر و خشک کے ھیں ، اس سلسلے میں دو احتمال کا اندیشہ ھے ، ممکن ھے قواس کے کسی نسخے میں یہ معنی نقل ہونے سے رہ گئے ہوں (موجودہ نسخہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ھیں) اور صاحب دستور کے سامنے وہی نسخہ ہو اور اس نے بھی صرف ایک ہی معنی درج کیے ۔ اس سے قوی تر احتمال یہ ھے کہ قواس ہی کے کسی غلط نسخے سے صاحب زفان گویا ، شرفنامہ یا کسی اور متقدم فرهنگ نگار نے یہ معنی درج کرلیے ہوں ۔ جیسا ذکر ہوچکا ھے انبیر کے فوراً بعد قواس میں « گزنی و زمو » بمعنی « گل تر و خشک » ھے ، ممکن ھے انبیر کے معنی کا لفظ یعنی آگنش کتابت میں رہ گیا ہو اور تینوں لفظ انبیر ، گزنی ، زمو سب کے معنی گل تر و خشک قرار دے

قنیه التفات بدان کرده است، باجتهاد رای خویش
کیش را تفسیر بدین کرده و این گمان میشود
که صاحب ادات بدین معنی نیاورده بلکه بمعنی
پُر کردن ذکر کرده است باآنکه دعویٰ صحیح
کرده که لغات لسان الشعرا و دستور الافاضل
و نسخ دیگر همه آورده ام، ترک ندادم مگر تکرار
غیر مفید. پس اگر بدین معنی بودی او ترک نکردی
و نیز بدین معنی استعمال نه شده است در لغات،
و امثلهٔ اشتقاق او نیز بدین دلالت نمی کند چنانچه
انبر و انبور.

مدارالافاضل: انبیر بروزن انجیر، پر کردن و گل تر و خشک
و گویند چیزی که در بام اندازند و میان دیوار بر
آرند، و در دستور بمعنی کیش و دین است و در
لسان الشعرا بمعنی آگنش یعنی پر کردن و این
صحیح است و در دستور شاید سهو کاتب باشد.

سروری : انبیر پر کردن آب، و گل تر و خشک.

جهانگیری : انبیر دو معنی دارد (۱) گل و تر و خشک (از
لغات اضداد) (۲) پر کردن.

برهان : انبیر بمعنی گل خشک و تر هر دو نوشته اند و بمعنی
پُر کردن و علو گردانیدن هم گفته اند و امر بدین
معنی هم هست و بمعنی کیش و مذهب و دین و
آئین هم بنظر آمده است.

رشیدی : انبیر انباشتن و پر کردن و بدین معنی امالهٔ انبار
است و گل خشک و تر را نیز گویند

ناصری : انبیر گل خشک و گل تر و بمعنی پر کردن
نوشته اند و بمعنی امرهم آمده و گفته اند این لغت
از اضداد است.

نقص ہے کہ اس نے شمس فخری کے «استسقا» کو «استقصا» پڑھا یہاں تک تو بات ٹھیک تھی لیکن شعر شاهد بھی شمس فخری والا نقل کیا جس میں «آمار» محض استسقا بیماری کے معنی میں آیا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ صاحب فرهنگ نے شعر کا مطلب واضح طور پر نہیں سمجھا: شاعر کہتا ہے اے عدوح تیرے جاه و مرتبه پر حسد کرنے والا فتنے کی گرمی سے بےآب بیابان میں مرض آمار میں گرفتار جا پڑے گا۔

یہ تو رهی معنی کے سلسلے کی جودت، اب تصحیفات کی طرف توجه فرمائیں، آمار، آماره سے آوار، آواره، آبار، آباره کتنی شکلیں سامنے آئیں، ظاہر ہے کہ ان میں سے اصل شکل آمار و آماره یا امار و اماره ہوگی بقیه سب تصحیفات ہیں جنکو فرهنگوں میں اصیل لغات کی صف میں شامل کرلیا گیا. «رشیدی» کے آبار و اباره میرے مطالعے کے کسی نسخے میں موجود نہیں۔ «دستور» میں آمان و آمان گیر ہے۔ اتفاق سے اس کا واحد نسخه ہمارے سامنے ہے لیکن ایسا خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ خود مولف کی غلطی ہو اس لیے کہ موید میں واضح طور پر دستور کی یہی قرأت درج ہوئی ہے: اما در دستور امان و امان گیر با نون آمده می توان تحریف باشد.

انبیر:

قواس : انبیر کفش

دستور : انبیر کیش

زفان گویا : انبیر پر کردن و گل تر و خشک و گویند چیزی که در بام اندازند و میان دیوار برارند.

ادات : انبیر پر کردن.

شرفنامه : انبیر وزن انجیر پر کردن و گل تر و خشک.

موید : انبیر وزن انجیر پر کردن، آگنش یعنی پر کردنه هذا هو الصحیح و آنچه در دستور مسطور است شاید از باب خطای کاتب است بدینکه الف را ترک کرده است بسهو و اصل کتابت آگنش و صاحب

اور نہایت و کوشش تمام کردن یعنی « استقصا » (جو فرس و صحاح میں ہے).
شمس فخری نے « استقصا » کو «استسقا» کو کردیا، بظاہر فرس یا صحاح کے
کسی نسخے میں کاتب نے «استقصا » کے بجاے « استسقا » لکھدیا ہوگا اور اسی
سے فخری کو دھوکا ہوا ہوگا. اس نے استسقا ایک مرض سمجھا اور اسی
کے حسب حال « خسرو جاہ » والا شعر درج کردیا حالانکہ خود اس نے
« خشکا مار، کے معنی « استقصا » و « تفحص بلیغ » درج کیا ہے لیکن
ان دونوں لفظوں کی مناسبت پر اس کی توجہ نہ گئی. سروری نے دونوں
معنی درج کرنے کے بعد شمس فخری کے تئے معنی کو بھی بغیر جرح کے
شامل کردیا. صاحب جہانگیری نے تو بغیر کسی شرط کے اس کے تین معنی
لکھے، اس کے ماخذ میں فرس و صحاح دونوں ہیں تو پھر ان کے
مندرج معنی یعنی استقصا سے صرف نظر کرکے فخری کے غلط معنی استسقا
کو درج کرنا اور فخری ہی کے شعر کو شاهد میں لانا محض اس بنا پر
ہوا ہوگا کہ اس لفظ خاص کے مطالعے میں صاحب جہانگیری نے «فرس»
اور «صحاح» کا مطالعہ نہ کیا ہوگا. برهان کے یہاں چار معنی میں (۱) استسقا
(۲) نہایت طلب و تفحص (۳) حساب (٤) استقصا و تتبع. ظاہر ہے معنی
اول بالکل مہمل ہے، دوسرے اور تیسرے ٹھیک ہیں، چوتھے اور
دوسرے معنی میں کوئی فرق نہیں، اس کو الگ کرنا سواے بےاعتدالی کے
اور کچھ نہیں.

رشیدی غالباً پہلا مصنف ہے جس نے شمس فخری کی غلطی کی طرف
توجہ کی لیکن اس کا قیاس کہ استسقا استیفا کی تصحیف ہے صحیح نہیں،
معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سامنے نہ « فرس » تھی اور نہ « صحاح » اس
بنا پر « استقصا » کی طرف اس کی توجہ مبذول نہ ہوئی. اس نے مزید
ایک اور تصحیف « آبار » پیدا کی کیونکہ یہ صورت کسی اور فرهنگ میں
موجود نہیں. ناصری نے جہانگیری سے ہو بہو نقل کرلیا ہے لہذا اس سے
کسی تحقیق کی توقع ہی بیکار ہے. صاحب فرهنگ نظام نے صرف
وہی دو معنی دیے ہیں جو بالکل صحیح ہیں، لیکن اس کے یہاں یہ

است و آنرا امار و آماره و آواره نیزگویند.

سروری : وفائی استقصا و تتبع و حساب و شرفنامه آمار و اوار و اماره و اواره: حساب. اماشمس فخری استسقا.

جهانگیری : آمار و آماره سه معنی دارد : استسقا، نهایت طلب و تفحص، حساب.

برهان : آمار مرضی است که آنرا استسقا گویند و بمعنی نهایت طلب و تفحص و تجسس باشد و بمعنی حساب هم هست و بمعنی استقصا و تتبع هم بنظر آمده.

رشیدی : آمار حساب و در فرهنگ بمعنی تفحص طلب گفته و شمس فخری بمعنی استسقا آورده و ظاهرا بمعنی اول آبار ببا باشد و بمعنی استسقا خلاف اتفاق جمیع فرهنگ است، ظاهرا استیفارا به تصحیف استسقا خوانده.

آبار و آماره بمد الف و بغیرمد حساب و دفتر حساب و دیوان حساب که آواره و آورچه نیز گویند، آبار گیر محاسب.

ناصری : آمار بمعنی استسقا و نهایت طلب و تفحص و حساب باشد.

آنند راج : آمار مرضی است که آنرا استسقا گویند و بمعنی نهایت طلب و تجسس و بمعنی حساب.

فرهنگ نظام : آمار (۱) استقصا و نهایت، طلب شمس فخری :

حسود جاه تو بی آب درتموز فتن
مباد جز به بیابان فتاده در آمار

(۲) حساب

ان تمام اقوال کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ فرس اور صحاح میں صرف ایک معنی مذکور ہے، دوسرے معنی قواس، دستور، اداۃ، شرفنامہ اور موید میں درج ہیں۔ مدار میں دونوں معنی درج ہوئے ہیں یعنی حساب

روسی عالم س ـ ا ـ بایفسکی اس کی اشاعت کرنے والے ھیں. عادات الفضلاء کے دو نسخے میرے پیش نظر ھیں، ایک مسلم یونیورسٹی لائبریری کا، دوسرا ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا، «بحرالفضائل» کے چار نسخے میرے استفادے میں ھیں، ایک رضا لائبریری کا، اور تین نسخے انڈیا آفس لندن کے کتاب خانے کے، «شرفنامه» کے نسخے عام طور پر ملتے ھیں. میرے مطالعے میں مسلم یونیورسٹی کا نسخه ھے، راقم نے سید طارق حسن صاحب کے مرتب کئے ھوئے نسخے سے بھی استفاده کیا ھے. دور حاضر کے مصنفین میں صاحب «فرهنگ نظام» نے «بحرالفضائل» اور «شرفنامه» سے ضرور استفاده کیا ھے، مگر بقیه چار فرھنگیں ان کے بھی دسترس سے باھر تھیں، اور کئی صدی کے بعد پہلی بار ان اوراق میں ان سے استفاده ھو رھا ھے.

ان تمہیدی اشارات کے بعد اب ھم الفاظ کے مطالعه کی طرف متوجه ھوتے ھیں:

آمار:

لغت فرس : آمار استقصاء

صحاح الفرس : آمار استقصاء

قواس : آمار حساب

دستور : آمان حساب

معیار جمالی : آمار استقصا

ادات : آمار و آماره حساب

زفان گویا : آمار حساب، اوار همان حساب است

شرفنامه : آمار ترجمهٔ حساب، و اوار و امار و آماره و آواره و اماره و آواره مترادف اند.

موید : آمار ترجمهٔ حساب و آماره و آواره و امار و آوار مترادف اند.

مدار : آمار و اوار حساب، و درحل لغات آمار بمد نهایت و کوشش تمام نیز آمده و اماره حساب و در ابراهیمی

۱۰ــمؤید الفضلا شیخ لاد دهلوی تالیف ۹۲۵ ھ[1]
۱۱ــمدار الافاضل فیضی سرهندی تالیف ۱۰۰۱ ھ
۱۲ــمجمع الفرس سروری کاشانی تالیف ۱۰۰۸ وبعد ۱۰۲۸ ھ
۱۳ــفرهنگ جهانگیری انجوے شیرازی تالیف ۱۰۱۷ ھ
۱٤ــبرهان قاطع محمد حسین تبریزی تالیف ۱۰٦۲ ھ
۱٥ــفرهنگ رشیدی عبدالرشید تتوی تالیف ۱۰٦٤ ھ
۱٦ــفرهنگ انجمن آراے ناصری هدایت تالیف ۱۲۸۸ ھ
۱۷ــفرهنگ آنند راج محمد بادشاه تالیف ۱۳۰٦ ھ
۱۸ــفرهنگ نظام آقاے سید محمد علی تالیف ۱۳٥۸ ھ

ان میں سے «فرهنگنامه قواس» «دستور الافاضل» «ادات الفضلا» «زفان گویا» «بحر الفضائل» اور «شرفنامه» کے علاوه سب مطبوعه هیں، صحاح الفرس حال هی میں ایران میں طبع هوئی هے اور یه سب مطبوعه نسخے آسانی سے دستیاب هو جاتے هیں. البته مذکورهٔ بالا چهه قلمی نسخوں میں سے تین حد درجه کمیاب هیں. «فرهنگنامهٔ قواس» اور «دستور الافاضل» کے صرف ایک ایک نسخے کا حال معلوم هے اور یه دونوں لغات راقم کی توجه سے مرتب هوچکے هیں اور امید کی جاتی هے وه جلد شائع هوجائیں گے. «زفان گویا» کے نسخهٔ بانکی پور کا علم تھا، اور وهی میرے زیر مطالعه هے. حال هی میں اس کے ایک اور نسخے کا علم هوا جو لینن گراڈ میں هے اور ایک

---

(۱) یه تاریخ بلاخمن نے لکھی هے (دیکھیے ایشیاٹک جرنل (Contribution to Persian Lexicography) مگر یه صحیح نهیں معلوم هوتی اس لیے که ج ۱ ص ۱۹۱ پر مدار الافاضل کا حواله هے جو ۱۰۰۱ هجری میں مکمل هوئی. اور اسی جلد کے ص ۱٥۹ پر اکبر بادشاه ذکر اس طرح هوا هے:

و فقیر گوید که این لغت (برسم) را از مجوسی که در دین خود بغایت فاضل بود، و لرد شیر نام داشت و در عهد محمد اکبر بادشاه از کرمان به هندوستان آمده بود، تحقیق نمودم.

بحوالہ فرہنگ کے مؤلف نے وچرگر کے معنی « مفتی » کو مفتی پڑھا ہوگا اور اس طرح اپنی جدت طرازی سے اس عربی لفظ کو فارسی لفظ « سرود گو » میں تبدیل کرکے اپنی تصحیف خوانی کی پوری توثیق کردی۔

راقم حروف نے چند الفاظ کا تفصیلی جائزہ محض اہم لغات کے بیان کی روشنی میں اس طرح پیش کیا ہے کہ اس سے فرہنگ نویسوں کی غلطی یا غلط خوانی کی پوری حقیقت سامنے آجائے گی۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوجائے گی کہ متاخر فرہنگ نگاروں سے خصوصاً کیا بنیادی غلطیاں ہوئیں اور ان سے کس قسم کی تصحیفات عمل میں آئیں (کاتبوں کی غلطیوں سے صرف نظر ہوا ہے)، نیز یہ بھی معلوم ہوسکے گا کہ ان غلطیوں کو کیونکر دور کیا جاسکتا تھا۔ بعض الفاظ میں تصرفات نہیں ہوے بلکہ الفاظ کے معانی میں بھی غلط خوانی سے بڑی بڑی جدت طرازیاں ہوئی ہیں۔ ان سب امور کے نتیجے میں ہماری فرہنگیں بڑی ناقص ہیں اور ان کے نقائص کی جڑیں اتنی گہری ہیں کہ ان کی بیخ کنی اب ممکن نہیں۔ پھر بھی علم کا تقاضا ہے کہ ان کی نشاندہی کی جائے۔ اور اسی سے فارسی زبان کے تصحیفات کے مسائل آسانی سے سمجھ میں آسکیں گے۔

زیر نظر مطالعے میں حسب ذیل فرہنگوں سے خصوصیت سے استفادہ ہوا ہے:

١ــلغت فرس اسدی سال تالیف بعد ٤٥٨ ھ

٢ــفرہنگنامۂ فخرقواس تالیف بظاہر درمیان ٦٩٥ ـ ٧١٥ ھ

٣ــصحاح الفرس محمد بن ھندوشاہ تالیف ٧٣٧ ھ

٤ــدستور الافاضل حاجب خیرات دھلوی تالیف ٧٤٣ ھ

٥ــمعیار جمالی شمس فخری تالیف ٧٥٤ ھ

٦ــادات الفضلا بدر دھلوی تالیف ٨٢٢ ھ

٧ــزفان گویاے بدر ابراھیم تالیف قبل ٨٣٧ ھ

٨ــبحر الفضایل محمد بن قوام بن رستم تالیف ٨٣٧ ھ

٩ــشرفنامہ ابراھیم بن قوام فاروقی تالیف قبل ٨٧٨ ھ

الفاظ کے اصل و مادے سے واقف ہیں اور نہ ان کے معانی و تلفظ کے سلسلے میں ہمیں کسی قسم کی رہنمائی ملتی ہے۔ اگر لفظ کا مادہ معلوم ہو تو اس کی شکل بھی متعین ہوجاے اور معنی بھی ٹھیک ٹھیک معلوم ہوجائیں۔ اس سلسلے میں دو لفظوں کا ذکر کروں گا، ایک «چینود» دوسرے «وچرگر»۔ اول الذکر کی متعدد شکلیں مذکور ہیں مثلاً چینود، چنیود، جینور، جنیور، خینور، خنیور وغیرہ، اس لفظ میں تین طرح کی تصحیف ہوئی ہے، چ، ج اور خ کی تبدیلی، ی اور نون کے تقدم و تاخیر کے لحاظ سے اور «د» اور «ر» کی تبدیلی کے اعتبار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک شکل کے لیے شعرا کے کلام سے شہادت فراہم کرلی گئی ہے۔ لیکن اس لفظ کی صحیح قراءت کا تعین قدیم زبانوں کی روشنی میں ممکن ہے۔ اصل میں اس کا ریشہ اوستائی لفظ چینوت ہے۔ یہی لفظ پہلوی میں چینوُد ہوا اور زرا سی صوتی تبدیلی کے ساتھ فارسی میں چینوَد کی شکل میں رائج ہوا لیکن فرہنگ نویسوں اور بعض شاعروں کی وجہ سے اس لفظ کی صورت مسخ ہوگئی۔ دوسرا لفظ «وچرگر» ہے۔ اوستا میں اس کی جگہ وچرا بمعنی فتوی دہندہ ہے۔ پہلوی میں وچر اور وچارش بمعنی فتوی، گزارش اور دستور اور وچرگر بمعنی مفتی ہیں۔ ایک پہلوی کتاب «وچر کرت دینک» ہے جس میں دینی مسائل سے گفتگو کی گئی ہے۔ اس سے واضح ہے کہ فارسی «وچرگر» بالکل صحیح لفظ ہے لیکن فارسی کی بعض فرہنگوں میں «وچرگر» کے بجاے «چرگر» آیا ہے اور عبدالرشید تتوی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے؛

> «وچرگر بفتح واو، و جیم وکاف ہردو فارسی، مغنی و در فرہنگ بضم واو وجیم بمعنی سرود گو، و صحیح چرگر است چنانکہ گذشت و واو عطف را جزو کلمہ پنداشتہ۔»

گویا تتوی کے نزدیک «وچرگر» میں واو عطف تھا جو غلطی سے جزو کلمہ قرار دیا گیا ہے۔ «فرہنگ» کے حوالے سے اس کے جو معنی سرود گو لکھے ہیں وہ بھی خوب ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس

کے پیش نظر نہ تھیں۔ اصول فرہنگ نویسی کا تقاضا تھا کہ اس فرہنگ میں جتنے الفاظ شامل ہیں ان میں سے ہر لفظ کی تحقیق میں (خواہ لفظ کی قراءت ہو یا اس کے معانی کی) ہر ایک فرہنگ سے استفادہ ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا اور میرا خیال ہے کہ شاید ہی کوئی لفظ ہو جس کے سلسلے میں ساری فرہنگوں کا مطالعہ بیک وقت عمل میں آیا ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ مآخذ کی ہر فرہنگ کسی نہ کسی لفظ کے سلسلے میں مطالعے میں آئی اور اس طرح ساری کی ساری فرہنگیں مولف کے استفادے میں ہیں لیکن ہر لفظ تمام فرہنگوں کے بیان کی روشنی میں جانچا اور پرکھا نہیں گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ الفاظ و معانی میں جو تصحیفات قدیمی فرہنگوں میں رونما ہوچکے تھے اور جو باہمی مقابلے سے دور ہوسکتے تھے، وہ «فرہنگ جہانگیری» میں اسی طرح باقی رہے۔ اگر صاحب جہانگیری اپنے مآخذ کے لغات کا جن میں سے اکثر و بیشتر آج ناپید ہوچکے ہیں، خاطر خواہ استعمال کرتا تو کئی سو عرف و مصحف الفاظ خارج ہوچکے ہوتے اور فارسی فرہنگ نویسی کا رخ ہی دوسرا ہوتا۔ «مجمع الفرس» و «فرہنگ رشیدی» و «سراج اللغه» و «فرہنگ ناصروی» اور «فرہنگ نظام» کے مولفوں نے «جہانگیری» کی بعض خامیوں کی طرف اشارہ کیا ہے مگر ان میں سے کسی کے پاس وہ مواد نہ تھا جس سے جہانگیری میں استفادہ ہوا تھا، اس لیے اپنے بلند دعووں کے باوجود یہ سارے کے سارے صاحب «جہانگیری» کے خوشہ چیں اور نقال ہیں۔

فرہنگ نویسی کے سلسلے میں جو قابل توجہ کوتاہی نظر آتی ہے وہ الفاظ کے مادے و «ریشے» سے عدم واقفیت ہے۔ ہمارے اکثر فرہنگ نگار ایران قدیم کی زبانوں سے ناواقف تھے۔ ان سے مزید توقع کہ وہ سنسکرت سے بھی واقف ہونگے، دور از کار بات تھی اور یہ اظہر من الشمس ہے کہ ان زبانوں سے عدم واقفیت کے بغیر فارسی فرہنگ نویسی میں کامیابی کا تصور ہی بے معنی ہے۔ یہ بنیادی کام جو سب سے پہلے کرنے کا تھا فرہنگ نگاروں کے حاشیۂ خیال میں نہ آیا۔ اس کا نتیجہ ہے کہ نہ ہم

اس کی پیروی میں جو فرہنگیں لکھی گئیں ان میں کچھ الفاظ زیادہ تھے اور معنی میں بھی شاید اتنا اختصار ملحوظ نہ رکھا گیا ہو، البتہ اور دوسرے نقائص بدرجہ اتم موجود تھے۔ «لغت فرس» کے بعد دوسرا قدیمی لغت جو دستیاب ہوا ہے «فرہنگنامۂ قواس» ہے، اس میں الفاظ مطالب کے لحاظ سے جمع ہوئے ہیں۔ اس کی ایک قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ کثر مترادفات ساتھ ساتھ واو عاطفہ کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ ان وجوہ سے اس لغت سے استفادہ کرنے والوں سے اکثر سہوا ہوا ہے جس کے نتیجے میں مصحف الفاظ ان کے یہاں شامل ہوئے جو بعد کی فرہنگوں میں برابر جگہ پاتے رہے ہیں۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ عام کتابوں کے مقابلے میں فرہنگوں میں التباسات کے مواقع زیادہ ہوتے ہیں۔ فرہنگیں الفاظ و مترادفات کا مجموعہ ہوتی ہیں جن میں ادنی تحریف سے نئے نئے لفظ وجود میں آجاتے ہیں اور چونکہ سیاق و سباق کی مدد سے الفاظ کے صحیح تعین کا موقع کم ہوتا ہے اس لیے ان میں محرف الفاظ آسانی سے راہ پاتے رہے ہیں، پھر کاتبوں کی کم علمی کے باعث ان کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ البتہ اگر فرہنگ نگاروں کی طرف سے پوری تحقیق و تجسس عمل میں آتی تو بڑی حد تک تصحیف کا سدباب ہوجاتا۔ مگر اکثر ایسا نہیں ہوا اور وہ کاوش جو فرہنگ نگاری میں خصوصیت سے درکار تھی عمل میں نہ آسکی۔ الفاظ کے مادے اور اصل کے تعین کا تو کوئی سوال ہی نہ تھا، مآخذ کی ساری فرہنگوں کا بقرار واقعی تقابلی مطالعہ کا بھی عموی فقدان نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں فرہنگ جہانگیری (تالیف ۱۰۱۷) کا ذکر غیر مناسب نہ ہوگا۔ یہ فارسی کی قابل قدر فرہنگ ہے۔ اس کے مولف جمال الدین حسین انجوے شیرازی نے ایک مدت تک اس پر قلم کیا۔ لیکن اس فرہنگ میں کس حد تک تحقیق کی خامی کے ساتھ ساتھ ایک اعتبار سے علمی بے دیانتی کا بھی عکس نظر آتا ہے۔ مولف کے پیش نظر پچاس سے زیادہ فرہنگیں تھیں۔ اتنی فرہنگیں کسی دوسرے فرہنگ نگار

سلطان سپہرا (خطاب بہ آفتاب)؛ سلطان سپہ را
شکورا (ای شکور)؛ شکو (= شکایت) را
ستارا (ای ستار)؛ ستا (= رباب) را
فلک سریرا (ای فلک سریر)؛ فلک سری (= سردار) را

۱۲ - حرف اشارہ بعید (ان) اور علامت جمع (ان) یا ایسے اسما جو "ان" پر ختم ہوتے ہیں ان میں کبھی کبھی التباس ہو جاتا ہے جیسے:

مردان قبیلہ = مرد آن قبیلہ؛ باران وقت = بار آن وقت،
ارزان = ارزِ آن یا از ز ران؛ بہاران = بہار آن؛
بادان (جزا) = باد آن؛ تازیان (جمع تازی) = اسم حالیہ

تفصیلات بالا سے بخوبی واضح ہے کہ فارسی میں اور زبانوں کے مقابلے میں تحریفات و تصحیفات کے مواقع بہت زیادہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زبان کے ہزاروں الفاظ کے تلفظ، صحت اشتقاق اور تعین معنی میں زبردست اختلاف پایا جاتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فارسی زبان کی مخصوص خصوصیات سے جو پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کا حل کیا ہے۔ زبان کے ان پیچیدہ مسائل کے حل کرنے اور تصحیفات و تحریفات کی بڑھتی ہوئی رو کو روکنے کا سب موثر آلہ کار فارسی لغات تھے۔ مگر بدقسمتی سے اس زبان میں لغت نویسی کا کام دیر سے شروع ہوا اور اس پر ستم یہ ہوا کہ جو لغات لکھے گئے وہ ناقص، ادھورے اور اصول لغت نویسی سے مغائرت رکھتے تھے، اس لیے وہ تصحیفات وغیرہ مسائل کے حل کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ فارسی کا سب سے قدیم لغت جو دریافت ہوسکا ہے وہ "لغت فرس" تالیف اسدی طوسی (متوفی بعد ٤٦٥) ہے، ظاہر ہے کہ اس کی تالیف تک فارسی ادب پر تقریباً دو صدیاں گذر چکی تھیں۔ ہمارے نقطۂ نظر سے یہ لغت حسب ذیل نقائص کا حامل ہے: لغات کی تعداد بہت کم ہے، محض شعری لغت ہے، معنی نہایت اختصار سے بیان ہوئے ہیں، لفظ کا تلفظ درج نہیں ہوا ہے اور الفاظ کی ترتیب حروف تہجی سے نہیں ہوئی۔

تندی (تیزی)؛ تندهستی؛ مردی (بہادری)؛ مرد هستی؛ خوبی (اچھائی)؛ خوب هستی.

(ب) اسم مصدری جو اسم فاعل میں «ی» کے اضافے سے بنتا ہے، اس میں اور فعل ناقص یا فعل لازم میں التباس کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں مثلاً :

نیک انجامی (اسم مصدر)؛ تو نیک انجام هستی (ناقص)

خوب فرجامی («)؛ تو خوب فرجام هستی («)

نیک اندیشی («)؛ تو نیک اندیش هستی («) ؛ تو نیک می اندیشی

بد بینی («)؛ تو بد بین هستی («)؛ تو بد می بینی

خیر سگالی («)؛ تو خیر سگال هستی («)؛ تو خیرمی سگالی

(وقس علیٰ هذا)

(ج) اسم اور فعل کے التباس کی یہ صورت قابل غور ہے :

بازی (می بازی)؛ تو باز هستی (ناقص)؛ اسم مصدر بمعنی کھیل از مصدر باختن.

۱۱ ـ الف ندا کی وجہ سے ایسے الفاظ پر جو «رے» پر ختم ہوتے ہیں، علامت مفعول کا دھوکا ہوتا ہے اور اس طرح التباس کے بڑے مواقع ہیں، مثلاً :

سرورا (ای سرور)؛ سرو را

نوکرا (ای نوکر)؛ نوک را

گویرا (ای گویر ـ پیشکار)؛ گوی را

دادرا (ای دادر ـ برادر)؛ داد را

دخترا (ای دختر)؛ دخت را

داورا (ای داور)؛ داو (ـ دشنام) را

سپہ دارا (ای سپہ دار)؛ سپہ دا (ـ علت) را

سلطان دہرا (ای سلطان دہر)؛ سلطان دہ را

شیر سپہرا (خطاب بہ برج اسد)؛ شیر سپہ را

شمارم (مضارع)، شمار من؛	طرازم («) طراز من	
گردم («)، گرد من؛	فروختم (ماضی)، فروخت من	
گذارم («)، گذار من؛	گذرم (مضارع)، گذر من	
گدازم («)، گداز من؛	گریزم (مضارع)، گریز من	
گشتم (ماضی)، گشت من؛	نگارم («)، نگار من	
نمودم (ماضی)، نمود من؛	ارزم («)، ارز من	
بالم (مضارع)، بال من؛	بارم («)، بار من	
بخشم («)، بخش من؛	تابم («)، تاب من	
سنجم («)، سنج من؛	شورم («)، شور من	
لغزم («)، لغز من؛	نازم («)، ناز من	

(ج) ضمیر متصل واحد حاضر اور عربی اسماے مصدری میں التباس کی صورتیں یہ ہیں :

قدرت	:	قدر تو ،	حرفت :	حرف تو ،
بعدت	:	بعد تو ،	خدمت :	خدم تو ،
رحمت	:	رحم تو ،	صنعت :	صنع تو ،
مدحت	:	مدح تو ،	حملت :	حمل تو ،
فرقت	:	فرق تو ،	نصرت :	نصر تو ،
ملکت	:	ملک تو ،	وصلت :	وصل تو ،

(د) ضمیر کے فعل میں شامل ہونے سے التباس پیدا ہونے کے امکان ہیں، مثلاً :

زدم : من زدم، او مرا زد؛ دادم : من دادم، او داد مرا ؛ کشیدم : من کشیدم ، او کشید مرا .

سعدی کا ایک شعر ہے :

یکی دیدم از عرصۂ رود بار   که پیش آمدم بر پلنگی سوار

پیش آمدم یعنی پیش من آمد .

۱۰ ۔ (الف) اسم مصدری اور فعل ناقص میں التباس کی صورتیں ہوتی ہیں، مثلاً

گذارش : گذاراو ؛ گدازش : گداز او

گوارش : گوار او ؛ لغزش : لغزاو

نگارش : نگار او ؛ نازش : ناز او

(ب) ضمیر متصل واحد متکلم اور مضارع یا ماضی میں التباس کے مواقع میں، مثلاً:

طلبم (مضارع می طلبم) : طلب من : افتادم (ماضی) : افتاد من

خرم (مضارع) : خرمن : جنگم (مضارع)؛ جنگ من

چربم (") : چرب من : یافتم (ماضی) ، یافت من

فهمم (") ، فهم من : پرداختم (ماضی)، پرداخت من

پرهیزم (") ، پرهیز من : آغازم (مضارع)، آغاز من

آرامم (") ، آرام من : پسندم (مضارع)، پسند من

آزارم (") ، آزار من : پیچم (")، پیچ من

تاختم (ماضی) ، تاخت من : پیوندم (")، پیوند من

تازم (مضارع) ، تاز من : ترسم (")، ترس من

جستم (ماضی) ، جست من: جویم ("). جوی من

چمم (مضارع) ، چم من ، خرامم (")، خرام من

خریدم (ماضی) ، خرید من : خروشم (")، خروش من

رفتم (") ، رفت من : خمم (")، خم من

خورم (مضارع) ، خور من : خوابم (")، خواب من

خوردم (ماضی) ، خورد من : بودم (ماضی) ، بودمن

دادم (ماضی) ، داد من : داشتم (ماضی) ، داشت من

دوشم (مضارع) ، دوش من : دمم (مضارع) ، دم من

دیدم (ماضی) ، دید من : دوزم ("). دوز من

رمم (مضارع) ، رم من : زیستم (ماضی) ، زیست من

رسیدم (ماضی) ، رسید من : ساختم (ماضی) ، ساخت من

سرودم (") ، سرود من : رنجم (مضارع) ، رنج من

سوزم (مضارع) ، سوزمن : شگفم (") شگاف من

وبردک مصحف بردک (افسانه وچیستان)
وتکژ مصحف تکژ (تخم انگور)
وچنگ مصحف چنگ (منقار مرغان)
وخشینه مصحف خشینه (سفید)
وسه (چوبدستی)؛ و ـ سه
وشرک مصحف شرک (جامه و پارچه)
وتنگ (الگنی)؛ و ـ تنگ
وهشت (خمسهٔ مسترقه)؛ و ـ هشت
وسنگ مصحف وشیک؛ و ـ سنگ
وهنگ (حلقه)؛ و ـ هنگ (وقار)
ویک (کلمهٔ تحسین)؛ و ـ یک
وهر (نام ولایتی)؛ و ـ هر
ویل (کلمهٔ تاسف)؛ و ـ یل (پهلوان)
ویلان (کاری بهم پیوسته)؛ و ـ یلان (جمع یل)
ویم (کہگل)؛ و ـ یم (تالاب)

۹ـــضمیر کی وجه سے بعض مسائل پیدا هوتے هیں مثلاً:

(الف) فارسی اسم مصدر اور ضمیر متصل واحد غائب میں التباس کے مواقع پیدا هوجاتے هیں. حسب ذیل مثالیں قابل غور هیں:

آرامش : آرام او؛ ارزش : ارز او
بالش : بال او؛ بارش : بار او
بخشش : بخش او؛ تابش : تاب او
پیچش : پیچ او؛ خرامش : خرام او
خورش : خور او؛ رنجش : رنج او
سنجش : سنج او؛ سوزش : سوز او
شورش : شور او؛ طرازش : طراز او
کاهش : کاه او؛ گذرش : گذر او

بچک (نام اسلحه) = بہ‌چک(پیمانه)، بچم (نالی) = بہ چم (چال)
بخار = بہ خار، بخارا = بہ خارا (سنگ سخت)
بخم (نام ولایتی) = بہ خم (کجی)، بخور (صمغ) = بہ خور (خورشید)
بحور (جمع بحر) = بہ حور، برسم (بی‌گره) = بہ رسم
بنگاه (رخت خانه) = بہ نگاه، وغیره

۶ـــ «می» علامت فعل حال و استمرار سے کبھی کبھی التباس کی صورت پیدا ہوجاتی ہے جیسے:

می‌رود (میرود) = میَ - رُود
میزد = می زد، میزد = مجلس شراب
میزده = می زده، میزده = بدحال و بی مزه
میگزد = می گزد، میگزد = مجلس شراب
میده = می ده (امر استمرار) = میده (آرد گندم)
میره = می ره (») = میره (= خواجه)

۷ـــحرف «نفی» بی لفظ میں شامل ہوکر التباس کی صورت پیدا کرتا ہے۔ اس سلسلے کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

بیرنگ (طرح عکاسی): بی - رنگ — بیستون (نام‌کوه): بی - ستون
بیرو (کیسه و خریطه): بی - رو — بیدخت (زهره): بی - دخت
بیداد (نام شهر): بی - داد — بیجاده (کہربا): بی - جاده
بیروز (نام سنگ): بی - روز — بیگاه (شام): بی - گاه
بیزن (نام شخص): بی - زن — بیسر (پرنده): بی - سر
بیسره (نام پرنده): بی - سره — بیهوده (کپڑا جو جل‌چکا ہو): بی - هوده
بیغار (سرزنش): بی - غار — بیراه (دو طرف راه): بی - راه
بیرم (نام پارچه): بی - رم — بیران (ویران): بی - ران
بیخشت (از بیخ برکنده): بی - خشت.

۸ـــواو عطف کے لفظ میں شامل ہونے کی وجہ سے: اس سلسلے میں حسب ذیل مثالیں قابل توجہ ہیں:

وباسک مصحف باسک (جماعی)

برهم؛ بریط؛ برخان (آوازه صدا)؛ براز (= به راز)؛ براه (خوبی)؛ درهم؛ درتاج (نام گیاهی)؛ دردار (نام درختی)؛ در دشت (نام جائی) درزبان (رشتهٔ تافته)، درزن (سوئی)، درزه (گھاس کا گٹھا)، درغم (نام جگه کا)، از برم (=ازبر)، ازدشت (مطیع)، ازدف (نام میوه)، ازدمی (نام جانور)، ازرنگ (خیار)؛ ازمل (کثیر)، ازناو (نام جگه کا)، باراز (=باراز)، بازار (با+زار)، باخر (احمق)، بادر (سرخباده)، باختر (=به اختر)، بادرنگ (هلاکی)، تلرخ (نام)، تازنگ (تازیک)، تاموز (تموز)، تاپاک (سوزش)، تلره (تیره و تار)، مرهم، بادهان (=باد؛ هان)۔

۴ـــبعض مخففات کی وجه سے، از (بجای اگر)، ور (بجای واگر)، ز (بجای) (از) بآسانی الفاظ کے جز هوجاتے هیں ـ حسب ذیل مثالیں ملاحظه هوں:

ارتنگ (نام کتاب مانی)؛ اربیان (ملخ آبی)، ارجان (چلغوزه)، ارتو (پوشش)، ارزن (نام درخت)، ارره (کهگل)، ارقند (نام پهاڑ)، ارمال (چوب)، درگاه (میوه)، ورکوه (نام شهری)، ورسنگ (عجیب)، ورتاج (آتش پرست)، وردوک (چهپر)، ورزه (کشت نموده)، ورساز (نام جگه) زوزن (=ز+وزن)، زدم (ز+دم)، زمام (ز+مام)، زغار (ز+غار)، زرو (دوا کا نام)، زباد (پسینه)، زغاره (شراب)، زبکر (منهه پهلا کر آواز نکالنا)، زرنج (گوند)، زرنگ (نام درخت)، زرشک (نام گل)، زخم زمن، زخر (دهان)، زغم (تعدی و زرد)، زغیر (السی)، زرد، زکور (بخیل)، زکاسه (ساهی)، زهشت (نفس)، زورق (کشتی)، زنوو (خوشهٔ خرما)، زنو (نام جانور)۔

۵ـــحروف «به» کے لفظ میں شامل هوجانے کی وجه سے مثلاً:

باغوش (ڈبونا)ـــبه آغوش، باهک (شکنجه)ـــبه آهک
باهو (بازو)ـــبه آهو، ببر (شیر)ـــبه بر
بجور (نام ولایتی)ـــبه جور، بجل (گده)ـــبه چل (علف)
بچرک (مناق)ـــبه چرک (گدگی)، بجم (میوه درخت)ـــبه جم (پتل)

تشنیخ تشکیخ؛ تفریک تفزیک؛ تفته تفنه؛ تفور تفوز
خرچلوک خرچکوک؛ ورتاج درتاج؛ سرونک سرمونک؛

رسم خط کی جو دشواریاں اوپر بیان ہوئی ہیں، ان میں بعض عربی میں اور سب کی سب اُردو میں پائی جاتی ہیں لیکن جیسا کہ عرض ہو چکا ہے عربی میں کوئی بہت بڑا تصرف نہیں ہوا اس لیے خود اس زبان کے اُصول تحریف و تصحیف کی راہ میں زبردست فطری موانع کا کام کررہے تھے۔ اردو میں تصحیف کا عمل فارسی کے مقابلے میں کم ہوا ہے جس کی منجملہ اور وجوہ کے ایک وجہ یہ ہوئی کہ اس زبان کی عمر بہت کم تھی اور زبان کا بیشتر سرمایہ جانا پہچانا اور برتا برتایا ہے۔

رسم خط کے علاوہ فارسی میں عربی اور اُردو کے مقابلے میں تصرفات و تحریفات کی کثرت کے وجود خود اس زبان کے بعض اصول ہیں جن کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے۔

۱۔اضافت کی علامت لفظی نہ ہونے کی بنا پر مضاف اور مضاف الیہ پر مفرد لفظ کا دھوکا ہو سکتا ہے جیسے بر تو=پرتو؛ خرِ من=خرمن؛ خرِ ما=خُرما؛ بارِ بد=باربد (نام گویا) سنگِ پشت=سنگ پشت (کچھوا)؛ سرِ شاخ=سرشاخ (شہتیر)؛ شترِ خار=شترغار (درخت خاردار)؛ دارِ خال=دارخال (ایک درخت)؛ بابِ زن=بابزن (سیخ)؛ برِ تو=برتو (دیبا)؛ دلِ روا=دروا (اونٹھا)؛ درِ بند=دربند (نام شہر)؛ درِ دار=دردار (نام درخت)؛ سرِ شوی=سرشوی (حجام)؛ سرِ زن=سرزن سرکش؛ درِ ما=درما (خرگوش) وغیرہ

۲۔ضمیروں کے مخصوص املا کی وجہ سے۔ اوپر کی چند مثالوں کے علاوہ چند مثالیں یہ ہیں: مادر وطن=مادر وطن؛ ارمن (نام جگہ) =اگرمن؛ درما=خرگوش وغیرہ۔

۳۔دو حرفی حروف جیسے بہ، در، از، بر، تا، با، وغیرہ پر پیشوند و پسوند کا دھوکا ہو سکتا ہے جیسے دربند (نام جگہ)؛ ازدر؛ بربلر (بمعنی بالاخانہ)؛ برداغ (گیاہ)، برنمون (نیم کوفتہ)، برمہ، برمو (انتظار) برکوہ (نام جگہ)، باشہ (نام چڑیا)، بالنگ (ترنج)؛ برید (نام جگہ)؛

ذیل میں تصحیفات کی کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں جو محض مشتی نمونہ از خروارے کے مصداق ہیں۔ سارے مصحف الفاظ کی نشاندہی اور ان میں تصحیف کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کے تعین کے لیے دفتر کے دفتر درکار ہوں گے۔

آمار آوار آمان؛ آونگ آوند؛ ابجان ایجال انجال؛ ابریر ابریز؛ انبانج انباغ؛ ابہل ابہد؛ ابیر آبیز ابیز آبید ابید آبیر آبژ آبیو؛ اتوشہ ابوشہ؛ اجمر اجمود؛ آونگ اوشنگ؛ ارغاف ارغاو ارغام؛ ارمال ارماگ؛ اسکوار اسکدار؛ اشترخار اشترغاز؛ اشتہ اشنان اشنہ؛ افر افز؛ افد افتد؛ انزوب اندوب، انگوزہ انگزد انگدان؛ اواست اولت؛ اوشنک آوند؛ اوکز ایلدر ایکدر؛ بادغد بادغر بادغرد؛ پالونہ پالوانہ پالوایہ؛ تبخالہ بتخالہ؛ بتکوب پتکوک؛ بتنج بنج؛ بجال بجبال؛ بچراک بچواک؛ بحتو بختو بختور بختون؛ بدرہ پدہ؛ برارس برازش؛ بردال برکال؛ بردک نردک؛ برروشنان پروشیان برپروشان بروسان بروشان پروسنان برسان بروشیان؛ برس برص؛ برنجاسپ برنجاست بلنجاست؛ برخیدہ پرنخیدہ؛ برنوں پریون؛ برباق برماق؛ برخی بزخی؛ برنگ بزنگ؛ بشکلید بشتکلید؛ بقلنقار بقلنقاز؛ بکتھوجتان بکھوجتان؛ بکماز بلماز؛ بلغندہ باغندہ؛ بلکس نلکس؛ بلمہ بامہ؛ بلوس لوس؛ بلونک بکونک؛ بندک بنجک؛ بنداد بنلاد؛ بہانہ بہانہ؛ بوی‌فلک بنکلک؛ بیدکش بیلکش؛ بیغا بیغا؛ پایندان پایندان؛ پالنگ پاچنگ؛ پادگانہ پالگانہ؛ پرزن پردہ؛ پزوک پزول؛ پشنک پشک؛ پشکنہ بشکلہ؛ پتگ پنگ؛ پنہود برھود؛ پوشکان پوشنگان؛ پیلاق ییلاق؛ تارنگ تازیک تازنگ؛ تاول تاوک؛ ترنک ترنگ؛ تریان ترتان؛ ترشکان توشکان؛ ترواک تروال؛ تزدک نزدک؛ تزم نزم؛ تسلیخ تشلیخ

٤ حرفوں کی شکلوں کی یکسانی کی وجہ سے : جیسا کہ معلوم ہے فارسی کے سارے حروف تہجی چند ہی شکلوں کے ہیں ، نقطوں اور مرکز سے سارے حروف ایک دوسرے سے متمائز ہوتے ہیں ۔

٥ اگر صرف ایک نقطہ والے حرف ہوتے تو معاملہ اتنا نہ الجھتا ، لیکن ایک ، دو ، تین نقطوں کی وجہ سے التباس کے مواقع بہت زیادہ ہوگئے ہیں ۔

٦ حرفوں پر بے ضرورت نقطے لگانے کی وجہ سے ، "س" کے نیچے تین نقطے اور "ی" کے نیچے دو نقطوں کا رواج قدیم میں ملتا ہے ۔

٧ ک اور گ کے مرکز یکساں ہونے کی وجہ سے ۔

٨ اکثر مواقع پر تین نقطوں کے بجائے ایک ہی نقطہ سے کام لیا جاتا ۔ اس سے ب پ ، ج چ ، ز ژ میں فرق کرنا دشوار تھا ۔ یہی وجہ ہے فارسی کے سیکڑوں لفظ کی دہری صورتیں یکساں متداول ہیں ۔

٩ دو یا تین حرفوں کے نقطوں کو ایک ساتھ شامل کر لینے کی وجہ سے ۔

١٠ بعض حرفوں کے ملنے اور بعض کے نہ ملنے کی وجہ سے ۔

یہ ہمارے رسم خط کا بہت بڑا نقص ہے اس لیے کہ اس کی وجہ سے ایک ناقابل تلافی نقصان یہ ہوا کہ فارسی زبان کے سیکڑوں الفاظ کی ابتدا و انتہا مشکوک ہوگئی ۔ ایک لفظ کے آخری حرف جو لفظ سے پیوستہ نہیں ہوتے وہ بآسانی دوسرے لفظ کے شروع کے حرف تصور کیے جاسکتے ہیں ۔ یہ عمل محض دس بیس الفاظ تک محدود نہیں ۔ لغات کی کتابوں میں یہ عمل اور زیادہ ہوا ، اور اس کی وجہ سے سیکڑوں غلط الفاظ کی تشکیل ہوگئی ۔ عربی کے محکم اشتقاقی ضابطوں کی وجہ سے اس زبان میں تصحیفات کی کثرت نہ ہوسکی لیکن فارسی میں غلط خوانی ، تصحیف و تحریف کی ایسی گرم بازاری ہوئی کہ زبان معیار سے ساقط ہونے لگی ۔ اس سے زیادہ کسی زبان کا بگاڑ اور کیا ہوسکتا ہے کہ اس کے سیکڑوں لفظوں کے متعلق یہ نہ معلوم ہو کہ لفظ کہاں سے شروع ہوا اور کہاں پر اختتام کو پہنچا ،

برنوس برونوس برنوش؛ آمون آموی آمو؛ اشاق وشاق؛
بادخون بادخن بادخانه بادخوان.

محرف اور مصحف الفاظ اگرچہ زبان میں رائج ہوچکے ہوتے ہیں، لیکن استعمال ہونے کے باوجود وہ معیاری لفظ قرار نہیں دیے جاسکتے. لیکن طویل زمانہ گذر جانے کے بعد ان پر ایسا خول چڑھ جاتا ہے کہ زبان کے اصل لفظوں سے ان کا الگ کرنا نہ صرف دشوار بلکہ بسا اوقات نا ممکن ہو جاتا ہے. لیکن بہر حال وہ زبان میں کھوٹے سکے کے مانند ہیں. لیکن ہماری گفتگو کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ایسے محرف الفاظ زبان سے نکال دیے جائیں. ان کے متعلق کیا عمل کیا جائے یہ خود ایک جداگانہ مبحث ہے جو فی الحال ہماری بحث سے خارج ہے. البتہ ہم یہ بات ضرور عرض کریں گے کہ علمی اعتبار سے یہ فرض عاید ہوتا ہے کہ زبان کے اصل لفظوں کو مصحف اور محرف لفظوں سے ممتاز کرنے کی کوشش کی جائے. لیکن جیسا اوپر عرض ہوچکا ہے اصلی اور جعلی الفاظ کے درمیان امتیاز قائم کرنا اتنا مشکل ہے کہ محض چند لفظوں کے مطالعہ میں سیکڑوں صفحے سیاہ کرنا ہوں گے. راقم کا منشا اس گفتگو سے یہ ہے کہ ہم یہ معلوم کرسکیں کہ تصحیفات کے سلسلے میں کون کون سے عوامل کارفرما رہے ہیں. اور ان میں لغات فارسی کا کتنا حصہ ہے.

اوپر اشارہ ہوچکا ہے کہ فارسی میں تصحیفات کی کثرت کی سب سے بڑی وجہ اس کے رسم خط کی بعض خصوصیات میں. مثلاً:

١ نقطوں کی وجہ سے جن کے باقاعدہ لگانے کا التزام ممکن نہیں.

٢ شوشوں کی وجہ سے جن کی بنا پر ایک حرف دوسرے حرف سے بالکل مشابہ ہوجاتا ہے. مثلاً ن، ی، ب یا ت جب الگ الگ لکھے جاتے میں تو ان کی شکلیں کافی مختلف ہوتی ہیں، مگر جب وہ دوسرے حرفوں سے ملتے ہیں تو بالکل یکساں ہوجاتے ہیں.

٣ پے درپے نقطہ دار حروف کے آنے کی وجہ سے اس کی وجہ سے حروف کا تعین اکثر بہت مشکل ہوجاتا ہے.

تاغ تاغ؛ اباز ایاس[1]؛ اشپه اسپه شپه؛ بازشگونه باژگونه واژگونه؛ باشنامه باجنامه؛ اشکبوس اسکبوس؛ ژغار زغار؛ ژگور زگور؛ ژغاره زغاره؛ ژکاسه زکاسه؛ تکش تکس تکو تکز؛ کچ کژ؛ ارز ارج؛ باج باژ باز؛ پازند پاژند؛ زند ژند؛ بلکش بلکس؛ سوک سوگ؛ کشودن گشودن؛ پرکار پرگار؛ کشادن گشادن؛ شکفتن شگفتن؛ شکوفه شگوفه؛ شکافتن شگافتن؛ شکاف شگاف؛ کشایش گشایش؛ آکوش آغوش؛ اگشته آغشته؛ آکنده آغنده؛ سپاهان اصفهان صفاهان؛ استخر اصطخر؛ اخسیکث اخسیکت؛ ورواره برباره؛ ویشه بیشه؛ وشکول بشکول؛ بزغ وزغ؛ برخچ ورخچ فرخج؛ برکال[2] پرگار؛ تاوه تابه؛ پلالک پلارک؛ پرغول بلغور؛ اورنگ افرنگ؛ دارخال دال خال؛ زرد زلو؛ وغیرہ۔

بعض اوقات «قلب» کے اصول سے نئے لفظ وجود میں آتے ہیں۔ وہ بھی کچھ عرصے کے بعد زبان کے «اصیل» لفظ شمار ہونے لگتے ہیں۔ ذیل میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

پیلغوش پیلگوش پیغلوش؛ تلکو توکلو؛ کنار کران؛ بومادران بودرمان؛ اصطرخ اصطخر؛ بلوک پلوک بکول پکول؛ مرغزن مرزغن؛ اورند اروند۔

بعض اوقات مصوتوں کی یا کسی ایک اور حرف کی تبدیلی سے نئے الفاظ کی تشکیل ہوجاتی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

آزغ آزوغ؛ آژخ اژخ ازخ؛ اسو اوسو؛ آزیر ازیر؛ افچه افچه؛ آردستان اردستان؛ ارغن ارغنون؛ ارمان ایرمان؛ لادر؛ لادور؛

---

(۱) عطار: گر تو مرد طالبی و حق شناس بندگی کردن بیاموز از ایاس

(۲) ہر جگہ «ل» کی «ر» میں تبدیلی درست نہیں ہوسکتی؛ مثلاً «اولنج» بمعنی لہسوڑ ہے جو «موید» میں «اورنج» کی شکل میں آیا ہے؛ صاحب «مدار» اس کو صاحب «موید» کی غلطی قرار دیتے ہیں۔

مثال میں اصل اور مصحف دونوں معنی دار لفظ ہیں اور الگ الگ مفہوم کے حامل ہیں، اس بنا پر ان سے معاملات اتنے نہیں اُلجھتے۔ لیکن پہلی دونوں صورتوں میں تصحیف شدہ لفظ الگ معنی کے حامل نہیں۔ یہی نہیں بلکہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں اصل صورت کون ہے اور مصحف کون، اس لیے بخوبی ممکن ہے کہ «اکمال» اور «ایمر» اصل ہوں، اور «ل» اور «ر» کو «ک» اور «د» غلط طور پر پڑھ لیا گیا ہو۔ یہ عمل سیکڑوں الفاظ میں اس طرح ہوا کہ اصلی اور جعلی لفظ دونوں بڑی خلط ملط ہو چکے ہیں اور ان کا امتیاز بڑی حد تک ناممکن ہو چکا ہے۔

تصحیف کے حدود میں الفاظ کے وہ تغیرات شامل نہیں جو قریب کی آوازوں میں بدل جانے سے عبارت ہیں۔ فارسی میں حسب ذیل آوازیں متبادل آوازیں ہیں:

ب پ؛ ب پ ف؛ ت، د؛ ج چ؛ ق خ؛ ز س؛ ف غ؛ س ش؛ ش ز؛ ز ژ؛ ژ ج؛ غ خ ق؛ ک گ؛ گ غ؛ ل ر؛ ط ت؛ س ص؛ ت ث؛ و پ وغیرہ۔ ایسے تمام الفاظ جو متبادل آوازوں کی وجہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں وہ زبان کے قیمتی سرمائے ہیں، ان کا شمار مصحف الفاظ میں نہیں ہوتا۔ ذیل میں کچھ الفاظ کی فہرست درج کی جاتی ہے جن کی تشکیل آوازوں کے تغیر سے ہوئی ہے:

اسب اسپ؛ انزوب انزوپ؛ بادبر بادپر بادفر؛ بیغارہ پیغارہ؛
بادشاہ پادشاہ؛ ابریشم افریشم؛ اپیون افیون؛ اسپریش اسپریس؛
اشترخار اشترغار؛ اسکنہ اشکنہ؛ ترزفان ترزوان ترجمان؛ بخس
بخش؛ بتکن بتگن؛ بساق بزاق؛ توانچہ تمانچہ؛ ووغست برغست؛
ارمغان ارمقان؛ تربد تربت؛ ترقند ترکند؛ بتفوز بتغوز پتفوز؛
الفغدہ الفختہ؛ جماسب جماسپ؛ طہماسب طہماسپ تہماسپ؛
سپید سفید؛ برنجاسپ برنجاسف؛ شنبلید شنبلیت شمبلید؛
بفنج بفنچ؛ آماج آماچ اوتاج؛ کوج بلوج؛
کوچ بلوچ؛ النجوع انجوغ؛ بنطاق بنطلاق؛ تارخ تارغ؛

نہیں پڑتا اس لیے غلطی پر متنبہ ہونے کا موقع نہیں ۔ فارسی میں لفظ جو
مشتق ہو جاتا ہے وہ ایک اکائی کا کام دیتا ہے، عربی میں مادہ، سب
کچھ ہے ۔ اشتقاق کے اصول معین ہیں اس لیے ہر شخص الفاظ کی
ساخت خود کر سکتا ہے، عربی کے لغات اسی بنا پر مادے کے اعتبار
سے ترتیب دیے جاتے ہیں ۔ فارسی زبان کے بڑے سے بڑا عالم سے تلفظ کے
معاملے میں غلطی ہو جانا معمولی بات ہے ۔

لیکن عربی رسم خط کے قبول کر لینے سے اس سے بھی بڑا ایک
نقصان یہ ہوا کہ ہم متون کی حفاظت میں بری طرح ناکام رہے ۔ اور
یہ بات بالکل صحیح ہے کہ شاید ہی دنیا کی کوئی زبان ایسی ہو جس کی
کتابیں اپنی اصل سے اتنی دور ہوں جتنی کہ فارسی کی ہیں ۔ تحریر کے
ذریعے زبان کا سرمایہ آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ کیا جاتا ہے ۔ اگر
کسی زبان کے حروف تہجی میں بآسانی تحریف و تصحیف ہو سکتی ہو تو
سرمایۂ زبان کی حفاظت ممکن نہیں ہوتی ۔ فارسی الفاظ میں تحریف کی
جتنی گنجایش ہے، اُتنی کسی دوسری زبان میں نہ ہوگی، اس لیے کہ
اس زبان کے حروف مشابہ شکلوں کے ہیں، نقطے اور شوشے کے اضافے
سے ایک حرف دوسرے حرف سے ممتاز ہوتا ہے ۔ اس کی بنا پر
فارسی کتابوں میں جس حد تک تحریف ہوئی اس کی مثال دنیا کی
کوئی اور زبان حتی کہ عربی اور اُردو جن کا یکساں رسم خط ہے ۔ پیش
نہیں کر سکتی ۔ فارسی زبان کی تحریف و تصحیف اپنی انتہا کو پہنچ چکی
ہے ۔ سیکڑوں الفاظ ایسے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ۔ مگر وہ کھوٹے
سکے کی طرح چلن میں ہیں ۔

تحریف لفظی کا دوسرا نام تصحیف ہے ۔ اس سے مراد حرفوں اور
نقطوں کی غلط خوانی و غلط فہمی سے دوسرے لفظوں کی تشکیل ہے ۔
جیسے اکماک سے اکمال، ایمد سے ایمر، یا بوسہ سے نوشہ ۔ پہلے لفظ
میں آخری حرف یعنی «ک» کو «ل» اور دوسرے میں «د» کو «ر»
میں بدل دیا گیا ہے ۔ اور تیسرے لفظ میں نقطے کا اضافہ ہوا ہے ۔ تیسری

کہ علامت اضافت جو الفاظ کے درمیان رابطہ کا کام کرتی ہے وہ اکثر لکھی نہیں جاتی بلکہ اسے قاری اپنی طرف سے فراہم کرتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ عمل اس وقت تک انجام نہیں پا سکتا جب تک عبارت اچھی طرح سمجھ نہ لی جائے ، کیونکہ عبارت کے سمجھنے کا انحصار جملے کے سارے الفاظ کے باہمی رشتے کے سمجھنے پر ہے ۔ اس بنا پر پڑھنے والا ایسی عبارت جس میں کئی اضافتوں کی ضرورت ہو ، پہلی بار صحیح نہیں پڑھ سکتا ، اور اگر صحیح پڑھ لیتا ہے تو محض بر بنائے اتفاق ہے ۔ قرأت کی توثیق مفہوم سمجھ لینے کے بعد ہی ہو سکتی ہے ۔ شاید ہی کسی اور زبان میں یہ صورت ہو ۔

فارسی زبان کے رسم خط کی وجہ سے زبان کے مسائل میں دشواریاں پیدا ہوگئی ہیں ۔ مثلاً اس زبان کے نہ صرف املائی مسائل پیچیدہ ہیں بلکہ الفاظ اپنے معیاری تلفظ سے گر گئے ہیں ۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اعراب الفاظ میں شامل نہیں ۔ عربی زبان میں جس کی یہ خصوصیت فارسی میں رسم خط کے قبول کر لینے کے نتیجے میں پیدا ہو گئی ہے ، اعراب اگرچہ لفظ میں شامل نہیں ہوتے لیکن زبان میں داخل ہوتے ہیں ۔ اعراب سے قواعد زبان کا کام لیا جاتا ہے اور زبان عربی کے محکم اشتقاقی اصول کے باعث لفظوں میں اعراب خود اپنا مقام متعین کر لیتے ہیں ۔ قاری کی صوابدید پر اس کے تعین کا سو فیصدی دارمدار نہیں ۔ فاعل کے ہموزن سارے الفاظ کا تیسرا حرف مکسور ، مفعول کے ہموزن کا پہلا حرف مفتوح اور مفعلہ کا حرف اول مکسور ہوگا ۔ عربی زبان سے واقفیت رکھنے والا معزٌّ اور معزِز ، محترَم اور محترِم ، مرسَل اور مرسِل ، مشکور اور شاکر ، مُقام اور مَقام وغیرہ میں بہ آسانی فرق کر لیتا ہے ، لیکن فارسی میں حروف کی حرکتوں سے قاری کے ذہن میں کوئی تغیر محسوس ہی نہیں ہوتا ۔ بالفاظ دیگر چونکہ فارسی زبان میں اعراب سے قواعد زبان کا کام نہیں لیا جا سکتا اس لیے قاری جیسا چاہتا ہے الفاظ کی حرکت معین کر لیتا ہے اور غلط حرکت سے چونکہ معنی میں کسی قسم کا فرق

تصحیفات اور لغات فارسی

ڈاکٹر نذیر احمد*

عام طور پر فارسی بڑی آسان زبان خیال کی جاتی ہے، اور یہ اس لحاظ سے بالکل صحیح ہے کہ اس میں قواعد کے مسائل بہت سیدھے سادھے اور باضابطہ ہیں ۔ اس کے نتیجے میں مبتدی بہت جلد اس زبان کو سیکھ سکتا ہے ۔ لیکن اس زبان میں عبور حاصل کرنا بہت دشوار ہے ۔ اس کی دشواری کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ اس میں فارسی کے ساتھ عربی زبان کے بعض مسائل یکساں طور پر متداول ہیں ۔ مثلاً جمع کا قاعدہ، تثنیہ کے اصول، اضافت کا استعمال، تنوین، صفت موصوف کی تطبیق وغیرہ۔ عربی زبان کے یہ قاعدے عربی الفاظ کے ساتھ مخصوص ہیں ۔ لہذا اس زبان کے اہم تقاضوں میں سے ایک تقاضا یہ ہے کہ عربی اور فارسی الفاظ کے درمیان امتیاز کیا جا سکے ۔ بظاہر یہ آسان بات ہے لیکن عام آدمی کا کیا ذکر بڑے بڑے فاضل جو لغات و فرہنگ کے مسائل پر اپنی عمر صرف کردیتے ہیں وہ بھی اسی سلسلے میں پوری طرح کامیاب نہیں ۔ کوئی فارسی کا لغت ایسا نہ ہوگا جس میں اس لحاظ سے نقص نہ ہو ۔ باغات، گزارشات، فرمودات، نوشتہ‌جات، آزمایشات، آلایشات، خواہشات، سفارشات، نگارشات، فرمایشات، نوازشات، فرامین، خوانین، یکسانیت، نمونۃً، ادائگی، ناراضگی کی طرح کے الفاظ و فقرات کا استعمال اسی اصول سے بےخبری کے نتیجے میں عام ہوتا جا رہا ہے ۔ عربی الفاظ و فقرات مع اپنے صرفی اصول کے فارسی میں شامل ہوئے ۔ دنیا کی کوئی زبان کسی دوسری زبان سے شاید ہی اس طرح متاثر ہوئی ہو ۔

فارسی زبان کی دشواری کی دوسری اہم وجہ یہ ہے کہ فارسی عبارت کا صحیح پڑھنا مطلب کے سمجھ لینے پر موقوف ہے ۔ اس کا سبب یہ ہے

(*) پروفیسر ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

وہ نثر نگار کے لیے چار شرائط قرار دیتے ہیں :

۱ ادیب کو سب سے پہلے گذشتہ زمانے کی کتابیں پڑھ کر اچھے اور خراب الفاظ کا علم حاصل کرنا ضروری ہے[۱] ۔

۲ بہت سے ادبی ٹکڑے اور اشعار اس کو زبانی یاد کرنے چاہئیں تاکہ ان کو موقع بموقع وہ استعمال کر سکے[۲] ۔

۳ ادیب کو مخاطب اور اسکے مرتبہ کے مطابق الفاظ اور اسلوب اختیار کرنا چاہیے[۳] ۔

٤ نثر کا معروف طریقہ اس کو اختیار کرنا چاہیے جس میں الفاظ اور معانی حسین ہوں حسن تالیف ہو اور وحشی الفاظ سے اجتناب کیا جائے[٤] ۔

میرے خیال سے اس مقالے میں جتنی تنقیدی بحثیں کی گئی ہیں وہ تقریباً ان تمام مباحث و افکار کا احاطہ کرلیتی ہیں جو عرب ناقدوں کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں ۔

[۲۰/٤/۱۹٦۷م]

---

(۱) قانون : ۱۲۹
(۲) ایضاً : ۱۰۳
(۳) ایضاً : ۱۱۸
(٤) ایضاً : ۱۲۸
(٥) ایضاً : ۱۰۳، ۱۰٤، ۱۲۹

الفاظ و اسالیب سے واقفیت ضروری ہے اس لیے کہ ہر لفظ کا کلام میں ایک مقام ہے جس کے عرفان کے بغیر زبان پر قدرت کاملہ حاصل نہیں ہو سکتی[۱] .

ہمدانی کا خیال ہے کہ زبان اس وقت تک انسان کو نہیں آسکتی جب تک کہ وہ قدما کے طرز اظہار کی پیروی نہ کرے . اس کے بغیر کسی ادیب کو چارۂ کار نہیں[۲] .

کلام میں کمال پیدا کرنے کی راہ یہ ہے کہ الفاظ و معانی دونوں ایک دوسرے کے لیے باعث جمال ثابت ہوں . ادیب ذوق سلیم سے آراستہ ہو اور اس کے اندر کی قوت اس کے کلام میں ظاہر ہو اور وہ قدما کے طرز کلام سے بھی واقف ہو تو اس طرح کلا میں کمال ممکن ہے[۳] گونگا . اور بہرا ہونا سخت و مشکل عبارت لکھنے سے بہتر ہے[۴] .

ادیب دنیا میں عزت و عظمت حاصل کر سکتا ہے اور اس کا قلم اس کو اعلیٰ درجات تک پہنچا سکتا ہے اس لیے ہمدانی ادب کو بہترین پیشہ قرار دیتے ہیں[۵] .

صیرفی نے اپنی کتاب «قانون دیوان الرسائل» میں چند باتیں نثر کے بارے میں قابل ذکر لکھی ہیں . وہ شاکی ہیں کہ عربوں نے نثر کے فن پر کچھ نہیں لکھا[۶]. ان کا خیال ہے کہ ادبی زبان دوسری زبان میں منتقل کرنے سے خراب ہو جاتی ہے .

---

(۱) الهمذانی : الألفاظ الکتابیة (بیروت ۱۸۸۵) : ۸۰

(۲) الألفاظ الکتابیة ۸ - ۹

(۳) ایضاً : ۹

(٤) ایضاً : ٤

(٥) ایضاً : ٥ - ٦

(٦) قانون دیوان الرسائل (مصر، ۱۹۰۵) : ۸۹

پر ایک کلام دوسرے سے بہتر بھی ہوتا ہے[1]. قوی کلام دل میں فوراً گھر کرلیتا ہے مگر ردی کلام کسی صورت سے دل تک نہیں پہنچ پاتا[2].

نثر کی تنقید :

عرب ناقدوں کی توجہ شروع ہی سے شعر و شاعری کی تنقید کی جانب رہی . خاص طور سے عصر جاهلیت صدر اسلام اور عصر اموی میں تو محض شاعری تک ادبی تنقید محدود تھی. تیسری صدی ہجری کی کتابوں میں بھی نثر کی تنقید نظر نہیں آتی. ابو بکر صولی کی کتاب « ادب الکتاب » ابو الحسن اسحاق بن ابراہیم کی کتاب « البرهان فی وجوه البیان » اور عسکری وغیرہ کی کتابیں چوتھی صدی ہجری کی تصانیف ہیں[3].

نثر و نظم کی تنقید میں بنیادی اصول تو وہی ہیں جو بیان ہوچکے البتہ دونوں کی نوعیت کے لحاظ سے بعض معمولی فروق ہیں .

ابن مقفع ادیب کو مشورہ دیتے ہیں کہ اس کو ایسی زبان لکھنی چاہیے کہ پڑھنے والے کو مکالمہ معلوم ہونے لگے[4] .

ابن قتیبة لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے ادیب کو اپنے اندر بلند حوصلگی اور علوهمت پیدا کرنی چاہیے . فضائل اخلاق اور حسن کردار سے ادیب کو مزین ہونا چاہیے اور چھوٹی چھوٹی باتوں سے مبرا رہنا چاہیے . بلندی ظرف ادیب کا سرمایا ہے[5] .

جاحظ الفاظ کی شوکت اور عبارت کے اندر بدائع و صنائع کو پسند کرتے تھے[6].

عبدالرحمن بن عیسی همدانی لکھتے ہیں کہ ادیب کو ہر طرز کے

(۱) ابو حیان التوحیدی : کتاب المقابسات (مطبوعه بمبئی) : ۳۱

(۲) المقابسات : ۵۷

(۳) ابن قتیبه کی کتاب ادب الکاتب تنقید سے زیادہ لغت کی کتاب ہے جو تیسری صدی کی تصنیف ہے .

(٤) الدرة الیتیمة (مطبوعه محمد علی صبیح مصر) : ۱۵

(٥) ادب الکاتب (مطبوعه لیدن) : ۱۶ - ۱۷

(٦) البیان و التبیین : ۸۳

خالد نجار نے ابن عائشہ کی مدح کی ۔ قصیدہ بہت خراب تھا تو ابن عائشہ نے کہا کہ تم ہجو لکھو یہ زیادہ بہتر ہے اس مدح سے[1]۔

ابن مقفع نے اپنی کتاب « الدرۃ الیتیمۃ » میں لکھا ہے کہ ثقیل کلام کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ مردم آزاری کا باعث ہوتا ہے[2]۔

اسحاق موصلی نے ابو عبیدہ کے سامنے کسی قدیم شاعر کے چند شعر پڑھے ۔ ابو عبیدہ نے پوچھا ان اشعار میں کوئی ندرت یا اچھے معانی ہیں؟ موصلی نے جواب دیا کہ نہیں۔ ابو عبیدہ نے کہا کہ کس نے تم کو لدو جانور بنادیا ہے[3] جو بیکار چیز اپنے اوپر لادے ہوئے پھرتے ہو ۔

عروۃ بن زبیر کے صاحبزادے شعر کہتے تھے انہوں نے اُن کو بلایا اور کہا کہ اپنے اشعار سناؤ ۔ جب اشعار سن چکے تو کہا کہ جاہلیت میں جو جانور ایک ٹانگ سے لنگڑا ہوجاتا تھا اس کو « مزاوف » کہتے تھے اسی طرح تمہارے اشعار تین ہی ٹانگ کے ہیں[4]۔

ابن مناذر کے سامنے ایک صاحب نے ایک قصیدہ پڑھا تو وہ استغفر اللہ استغفر اللہ پڑھنے لگے اور کہا کہ ان اشعار کو اپنے « شیطان » کو واپس کردو کیوں بلا وجہ احسان مند بنتے ہو[5]۔

ایک اعرابی کو ایک شاعر نے اپنے اشعار سنا کر پوچھا کہ تمہاری کیا رائے ہے اس نے کہا « ایسی شکر ہے جس سے مٹھاس غائب ہے »[6]

اس سلسلے میں ابو حیان توحیدی بڑے نکتہ کی بات لکھتے ہیں کہ در اصل کلمات اور حروف طبیعت کے لیے محرک بنتے ہیں جب یہ نقش و نگار اپنی پوری شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور کلمات پر کشش ہوتے ہیں تو اسی لحاظ سے کلام میں اثر اور رونق پیدا ہوتا ہے اور انہی بنیادوں

---

(۱) الموشح : ۳۷٦
(۲) الدرۃ الیتیمۃ : ٦٤
(۳) الموشح : ۳۵۹
(٤) الموشح : ۳٦۰
(۵) الموشح : ۳٦۳ ، ۳٦٤
(٦) الموشح : ۳٦٤

(ہم عرب ہیں اپنے مالوں میں زکوۃ کا حق ادا کرتے ہیں جو خدا کی طرف سے فرض کیا گیا ہے) .

عبدالملک نے کہا کہ یہ شعر نہیں ہے اسلام کی شرح اور آیات قرانی کی تلاوت ہے[1] .

بہر حال فساد عقیدہ شاعری کے لیے عیب نہیں ہے فحش معانی کو عربوں نے پسند نہیں کیا . مذہبی اشعار اُسی وقت مستحسن ہیں جب تک ان کی شاعرانہ اور فنی روح مجروح نہ ہونے پائے .

نظم اور نثر کی فضلیت :

نظم بہتر ہے یا نثر ؟ یہ دلچسپ مسئلہ بھی ناقدین عرب کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے . ابن اثیر کے خیال میں نثر شاعری سے اشرف ہے کیوں کہ اس میں وزن اور قافیہ کی پابندیاں نہیں ہیں . ابوحیان توحیدی لکھتے ہیں کہ نظم زیادہ دل پر اثر انداز ہوتی ہے نظم کا اثر براہ راست دل پر ہوتا ہے اور نثر کا عقل پر . نثر جوہر ہے اور نظم عرض لہذا نظم کا مرتبہ نثر سے کم ہے .

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب ناقدوں کا رجحان زیادہ تر نثر کی فضیلت کی جانب رہا ہے .

رداءت شعر :

خراب و بے مزہ اشعار کے بارے میں عرب ناقدوں نے بعض بڑی دلچسپ آرا کا اظہار کیا ہے راغب اصفہانی کا قول ہے کہ شعر نہ کہنا غیر معیاری شاعری سے بہت بہتر ہے[2] .

ابوزید نحوی کے سامنے ایک صاحب نے اپنے اشعار پڑھے تو اس نے کہا کہ اگر آپ اسی طرز کے شعر کہتے ہیں تو میرا مشورہ یہ ہے ہے کہ اب نہ کہیں[3] .

---

(۱) الموشح : ۱۵۷
(۲) راغب الاصفہانی : محاضرات الادباء : ۴۹
(۳) الموشح : ۳۷۵

وہ نہیں ہے جو صدق کا ضد ہوتا ہے بلکہ اس کا مقصد مبالغہ سے ہے یعنی حقیقت کو ذرا بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاے .

اخلاق اور فن :

عربی تنقید میں ایک اور دلچسپ بحث اس سلسلے میں اخلاق اور فن یا دین اور فن کی ہے اس میں ناقدوں کے دو گروہ ہیں ایک طبقہ تو کہتا ہے کہ دین اور صحت عقیدہ بھی تنقیدی قدر نہیں ہے چنانچہ ابوبکر صولی اپنی کتاب « اخبار البحتری » میں لکھتے ہیں کہ ابوتمام پر کفر کا الزام عائد کیا گیا مگر یہ الزام شاعری سے مطابقت نہیں رکھتا اس لیے کہ نہ کفر سے شاعری میں کمی واقع ہوتی ہے اورنہ ایمان سے وہ بڑھتی ہے[1] .

قدامۃ بن جعفر نے لکھا ہے کہ فحش معانی سے شاعری کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور امرؤ القیس کے چند فحش اشعار پیش کرکے کہا ہے کہ یہ اشعار اخلاقی نقطۂ نظر سے بہت خراب ہیں مگر فنی نقطۂ نظر سے بہت اعلیٰ ہیں[2] .

قاضی جرجانی کی راے میں بھی بے دینی عیب نہیں اگر یہ عیب ہے تو پھر وہ کہتے ہیں کہ بے شمار شاعروں کا نام شاعروں کی فہرست سے خارج کر دینا پڑے گا مثلاً ابو نواس . دین کا مقام اور ہے اور شاعری کا مقام اس سے بالکل مختلف ہے[3] .

اصمعی، سید حمیری کو ایک اچھا شاعر شمار کرتا تھا مگر کہتا تھا کہ اگر وہ بد دین نہ ہوتا تو اس سے بڑا شاعر اُسی کے طبقے میں کوئی اور نہ ہوتا[4] .

دین شاعری کے لیے عیب نہیں ہے اگر خود شعر جان دار ہو . چنانچہ ایک بار راعی، خلیفہ عبدالملک کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے یہ شعر پڑھا :

عرب نری اللہ فی أموالنا حق الزکاۃ منزلا تنزیلا

---

(۱) اخبار أبی تمام : ۱۷۳ (۲) نقد الشعر : ٤

(۳) الوساطۃ : ٦۲ (٤) الأغانی ۷ : ۲۳٦

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ زھیر سب سے بڑا شاعر ھے اس کے یہاں وحشی اور غریب الفاظ نہیں اس کا کلام رواں ھے اور اگر وہ کسی شخص کی تعریف کرتا ھے تو اس پر اکتفا کرتا ھے جو صفات کہ اس شخص کے اندر واقعی پائی جاتی ھیں[1] ۔

عرب ناقدوں میں شاید ابن رشیق ایسے نقد ھیں جو کذب و مبالغہ کو شاعری میں غلط تصور کرتے ھیں اور اس کو حق کے حدود سے تجاوز پر محمول کرتے ھیں باقی اور تمام ناقدین اس پر متفق ھیں کہ کذب کا استعمال شاعری میں صحیح ھے ۔

عبدالقادر جرجانی « أحسن الشعر أكذبه » یعنی سب سے بہتر شعر وہ ھے جو سب سے زیادہ جھوٹا ھو اور « خیرالشعر أصدقه » دونوں اقوال کی تعریف کرتے ھیں اور دونوں نقطۂ نظر کی تشریح کرنے کے بعد کہتے ھیں کہ جھوٹ سے شاعری کا میدان وسیع ھوجاتا ھے ۔

واقعہ یہ ھے کہ ابتداے اسلام میں « صدق » ایک احوال تنقید کی حثیت سے سامنے آیا مگر بعد میں یہ قائم نہ رہ سکا ۔ قدامہ کہتے ھیں کہ شاعر سے اس کی توقع نہ رکھنی چاھیے کہ وہ سب کچھ سچ کہے گا اس کی سچائی یہ ھے کہ جو بات وہ جس وقت کہہ رھا ھے اس میں اس کو پوری فنی عظمت پیش کرنی چاھیے[2] ۔

ابوھلال عسکری کی نظر میں « أكثره قد بُنی علی الكذب » زیادہ تر شعر کی بنیاد جھوٹ پر ھوتی ھے[3] اسی مفہوم کو بحتری اس طرح ادا کرتا ھے :

كلفتمونا حدود منطقكم
والشعر يغني عن صدقه كذبه

(تم اپنے منطقی حدود کا مکلف ھم کو بنانا چاھتے ھو حالانکہ شعر میں جھوٹ سچائی سے بےنیاز کر دیتا ھے) ۔

واقعہ یہ ھے کہ عرب ناقدوں نے جو « کذب » مراد لیا ھے سو کذب

---

(۱) نقد الشعر : ۹
(۲) کتاب الصناعتین : ۱۳۱

قدامہ کی نظر میں سب سے بہتر تشبیہ وہ ہے جس میں شبہ و مشبہ کی صفات میں زیادہ سے زیادہ اشتراک پایا جائے . حتی کہ دونوں میں وحدت پیدا ہو جائے . جب شیریں الفاظ میں بہت سی تشبیہات ایک ہی شعر میں پائی جائیں تو یہ شاعر کی قدرت کلام پر دال ہے[1] .

قدامہ کے خیال میں روایتی تشبیہیں اور ان کا جس انداز سے استعمال چلا آرہا ہے اس کی اتباع شاعر کے لیے ضروری نہیں ہے . عظیم شعرا نئی تشبیہات اختراع کرتے ہیں اور جدت و ندارت کا ثبوت پیش کرتے ہیں[2]

ابو الحسن اسحاق بن ابراہیم کی رائے میں تشبیہ عربوں کا سب سے بہتر کلام ہے . اس کی دو قسمیں ہیں اشیاء کی ظاہری تشبیہ ان کے اشکال الوان اور اقدار میں اور ان کی معنوی تشبیہ جیسے شجاع کی تشبیہ شیر سے[3] .

عبدالقاہر جرجانی لکھتے ہیں کہ « تشبیہ » « تجنیس » اور « مطابقت » ایسے محور ہیں جن کے گرد کلام گھومتا ہے[4] .

ابن رشیق کی رائے میں تشبیہ و استعارہ مبہم شے کو واضح کر دیتے ہیں[5] .

صدق و کذب کا مسئلہ :

عربی شاعری کی تنقید میں صدق و کذب کا مسئلہ بنیادی مسائل میں سے ہے . اس میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں ایک تو یہ ہے کہ « خیرالشعراصدقہ » یعنی بہترین شعر ہے جو بہت زیادہ سچائی کا حامل ہے اس سلسلے میں حضرت حسان بن ثابت فرماتے ہیں :

إن أحسن الشعر أنت قائله
بیت یقال إذا أنشدته صدقا

بہترین شعر جو تم کہنے والے ہو وہ وہی ہے جس کو لوگ سن کر کہیں کہ یہ سچا شعر ہے .

(۱) نقد الشعر : ۵۸ — (۲) نقد الشعر : ۶۰
(۳) نقد النثر : ۴۹ : ۵۰ — (٤) اسرار البلاغة : ۳۲
(۵) العمدة ۱ : ۲۸۷

وصف :

وصف عربی شاعری کے بنیادی عناصر میں سے ہے اس کا ذکر تقریباً تمام اہم عرب ناقدوں نے کیا ہے وصف کے بارے میں قدامہ رقمطراز ہیں کہ وصف اس بات کا نام ہے کہ اشیا و احوال میں جو کیفیات مضمر ہیں ان کو ذکر کیا جائے یہ اوصاف اکثر مختلف معانی کے بیان پر مشتمل ہوتے ہیں اوصاف کو اس طرح پیش کرنا کہ سننے والا گویا اس کو (اپنے سامنے) محسوس کرنے لگے اصل فنی عظمت ہے[1] ۔

ابو ہلال عسکری کا خیال ہے کہ سب سے بہتر وصف وہ ہے جو موصوف کے تمام معانی پر محیط ہو اور شاعر موصوف کی تصویر کشی اس طرح کرے کہ اس کو گویا تمہارے پاس لاکر کھڑا کردے[2] ۔

ابن رشیق لکھتے ہیں کہ عربی شاعری تمام کی تمام وصف پر مبنی ہے سوا بہت تھوڑے حصے کے ۔ اور بہترین وصف ان کی نگاہ میں یہی ہے کہ کسی چیز کی ایسی تصویر کشی کی جائے کہ گویا سامنے اس کو دیکھ رہا ہے ۔

ابو بکر باقلانی کی رائے میں فنکار ایک مصور ہوتا ہے اپنے شعر و کلام میں اشیاء کی تصویر کشی کرتا ہے وہ ان خیالات کی تصویر کشی جو اس کے دل میں ہوتے ہیں دوسروں کے لیے کرتا ہے[3] ۔

باقلانی نے اگرچہ بات بہت مجمل کہی ہے لیکن ان کی فکر اس بارے میں تمام ناقدوں کے افکار پر خصوصیت رکھتی ہے ۔

تشبیہ :

تشبیہ عربوں کے کلام کی ایک اہم خصوصیت ہے اور قدیم زمانے سے عربوں میں اچھے کلام کی پہچان حسن تشبیہ رہی ہے ۔ ابن المعتز نے لکھا ہے کہ کبھی شعر اس بنا پر حفظ کیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی اچھی تشبیہ ہوتی ہے[4] ۔

---

(۱) نقدالشعر : ۶۲ (۲) کتاب الصناعتین : ۱۲٤

(۳) اعجاز القرآن : ۱۷۸ (٤) الشعروالشعراء ۱ : ۱۰

میں بھی ایک نشاط کی کیفیت پیدا کردے[1].

مرثیہ :

مرثیے میں قدامہ کہتے ھیں کہ مرثیہ اور مدح ایک چیز ھے فرق اتنا ھے کہ مدح میں میں زندہ کی تعریف کی جاتی ھے اور مرثیہ میں مردہ کی . قدامہ کا خیال ھے کہ ہر چیز مردہ چھوڑتا ھے وہ قابل توجہ نہیں اس سلسلےمیں وہ خنسا کے مرثیے کو نمونے کے طور پر پیش کرتے ھیں[2].

قدامہ نے ایک بہت اہم پہلو سے اغماض برتا ھے وہ یہ ھے کہ انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ مرثیہ میں دراصل حسرت و یاس کی کیفیت شرط اولیں ھے رنج و الم مرثیہ کا سارا سرمایہ ھے اس کو ابن رشیق نے اپنی کتاب « العمدۃ » میں بیان کیا ھے مگر انہوں نے یہ بات صرف بادشاہوں اور امرا کے لیے مخصوص کر دی ھے کہ اگر مرنے والا بادشاہ یا امیر ہو تو اس وقت شعر سے رنج و غم کا ٹپکنا ضروری ھے شعر کو حسرت و عظمت سے پُر ہونا چاہیے[3].

یہ تصویر ابن رشیق کے دور میں ایک خاص شاہی نظام کی ترجمانی کرتا ھے حالانکہ موت تو جس طرح امیر و کبیر کے کنبہ والوں کے لیے تکلیف دہ ھے بالکل اُسی طرح ایک غریب اور مزدور کے گھر والوں کے لیے روح فرسا ھے پھر یہ انسانوں میں تفریق کے کیا معنی .

البتہ اسی ضمن میں ابوبکر صولی کا نظریہ قابل غور ھے وہ کہتے ھیں کہ اگر کوئی انسان کی حیثیت سے ایک عظیم انسان کہنے کا مستحق ھے اور اہم کارنامے اس نے انجام دیے ھیں تو پھر مرثیہ نگار کو ایک وسیع میدان مل جاتا ھے اس کے اچھے کارناموں کے ذکر کے لیے اور اس کی شاعری کا افق اسی طرح زیادہ وسیع ہوجاتا ھے[4].

---

(۱) العمدۃ ۲ : ۱۱۶

(۲) نقد الشعر : ۴۹ . ۵۰

(۳) العمدہ ۲ : ۱۴۷

(۴) الصولی : اخبار أبی تمام (قاہرہ ۱۹۳۷) : ۱۲۵

کہ شاعر کو اپنی محبت و سوزدروں کا بیان جتنے بھی رقت آمیز طریقے سے ممکن ہو کرنا چاہیے ۔ اور بہت جھک کر خاکساری سے محبوب کو مخاطب کرنا لازم ہے ۔ ذرا بھی سختی انانیت اور خشونت غزل کی روح کو مجروح کرنے کے لیے کافی ہے ۔ غزل میں دو پہلو خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک تو اندر کی دنیا کو باہر لانا دوسرے خارجی دنیا کا ایک دل آویز بیان ۔ پہلے میں تو محبت، جذبات قلب اور اضطراب وغیرہ آجاتا ہے اور دوسرے میں محبوبہ کے ٹیلوں کا ذکر، بجلیوں کی چمک، بادل کی گرج، چڑیوں کا چہچہانا اور ان کے نغمے اور فطری و طبعی حالات کا اس طرح بیان کہ نفس و قلب کے پوشیدہ جذبات باہر آجائیں۔ یہ سب اس کو اسی انداز سے بیان کرنا چاہیے کہ اس کے شعر ہر دل میں پیوست ہوجائیں اور ہر صاحب دل اس کو اپنی داستان سمجھنے لگے اس لیے کہ شاعر کے یہ جذبات ایسے ہوتے ہیں کہ کسی نہ کسی عمر میں آدمی ان سے دو چار ہوچکا ہوتا ہے یا آئندہ ہونے والا ہوتا ہے ۔ پھر یہ جذبات متمدن اور غیر متمدن دونوں میں یکساں ہوتے ہیں[۲] ۔

ابوبکر باقلانی کہتے ہیں کہ غزل اگر کسی عاشق کے دل سے نکلتی ہے تو اس کی بات ہی اور ہوتی ہے اس میں بہت زیادہ رقت اور سوز دروں کا رنگ پایا جاتا ہے اور نفس اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے لیکن اگر کسی ایسے شاعر کی غزل آپ پڑھیں جس پر خود یہ کیفیات نہ گذری ہوں تو پھر اس میں وہ کیفیت حسن و رونق نظر نہ آئے گی جو دراصل غزل کی جان ہوتی ہے[۳] ۔

ابن رشیق نے غزل پر بڑے اچھے انداز سے لکھا ہے کہ غزل میں وہ تمام چیزیں مذموم ہیں جو محبوب کے شان کے خلاف ہوں ۔ اس میں الفاظ کی رقت، حلاوت، نزاکت اور لطافت دوسری اصناف سے زیادہ درکار ہے ۔ شعر اتنا بہتر ہوتا چاہیے کہ اپنی لطافت سے غمگین کی طبیعت

---

(۱) المثل السائر : ۲۹٤

(۲) نقدالشعر : ٦۷ (۳) اعجاز القرآن : ۱۸۳

ضد ہیں ۔ جتنا زیادہ ہجو میں مدح کے اضداد کا استعمال ہوگا ہجو اتنی ہی زیادہ سخت ہوسکےگی ۔ قدامہ کے نزدیک ہجو کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جو فضائل نفسیہ کی ضد میں استعمال کی جائیں ۔ انسانی فضائل کی نفی حقیقی ہجو ہے[1] ۔

ہجو میں قدامہ کے نزدیک، جسمانی عیوب کا بیان ناپسندیدہ ہے اور اور اس کو قدامہ ہجو تسلیم ہی نہیں کرتے ۔ مثلاً کسی کی ایک آنکھ کا بیان، لنگڑے ہونے اور بہرے ہونے کا ذکر ہجو نہیں ہے اسی طرح نسب پر عار دلانا بھی ہجو میں شامل نہیں ۔ اسی طرح آبائی اور قبائلی عیوب گنانا بھی ہجو میں داخل نہیں[2] ۔

ابن رشیق نے بھی یہی لکھا ہے کہ بہترین ہجو وہی ہے جس میں فضائل نفسیہ کا سلب پایا جائے ۔ والدین اور خاندان کے نسبی عیوب اور جسمانی نقائص ہجو میں داخل نہیں[3] ۔

لیکن اس تخیل کے برعکس بعض ناقد ان تمام اشیا کو غلط تصور کرتے ہیں اور مدح و ہجو میں فضائل نفسیہ کے وہ قائل نہیں ہیں اس لیے وہ عیوب جسمانی و نسبی کو ہجو تصور کرتے ہیں[4] ۔

غزل :

غزل کے بارے میں سب سے بہتر اور سب سے پہلے قدامہ نے بہت تفصیل سے لکھا ہے ۔ قدامہ سے قبل ابن المعتز نے اجمالاً یہ بتایا ہے کہ غزل میں رقت اور حلاوت ضروری ہے چنانچہ انھی بنیادوں پر انھوں نے عمر بن ابی ربیعہ اور عباس بن احنف کو بہترین غزل‌گو شعرا میں شمار کیا ہے[5] ۔

قدامہ کہتے ہیں کہ سب سے اہم موضوع اس سلسلے میں یہ ہے

---

(۱) نقد الشعر : ۳۰
(۲) نقد الشعر : ۳۰
(۳) العمدۃ : ۱۷٤
(٤) سرالفصاحۃ ۲۵
(٥) ابن المعتز طبقات الشعراء : ۳۹۱

«فضائل نفسیہ» کا انکار سب سے پہلے آمدی نے کیا ہے ان کا خیال ہے کہ اوصاف جسم کی اہمیت سے انکار کرنا شاعری کے دائرے کو تنگ کر دینا ہے ۔ انہوں نے ایک مستقل کتاب قدامہ کے نظریات کے رد میں تصنیف کی تھی مگر وہ کتاب ضائع ہوگئی ۔ ابن سنان خفا جی نے بھی قدامہ کے اس نظریے کی مخالفت کی اور کہا کہ قدامة بن جعفر نے اس مسئلے میں تمام عرب و عجم کے مالوف طریقۂ شاعری سے انحراف کیا ہے ۔ چہرے کا جمال و حسن ایک ایسا عنصر ہے جس کا انکار ناممکن ہے ۔ جب عقل کی تعریف کی جا سکتی ہے جو کہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ خدا کی بخشی ہوئی ہے تو پھر آخر اُسی خدا نے انسان اور اس کے چہرے کو بھی بنایا ہے پھر آخر اس کو کیوں چھوڑ دیا جائے ؟ جس طرح انسان کی صورت اسکی اپنی کاریگری نہیں ہے بالکل اسی طرح انسان کا کمال اور اسکی عقل بھی اسکی اپنی کاریگری نہیں ہے[1] ۔

ابن رشیق نے «فضائل نفسیہ» قدامہ سے مستعار لیا ہے مگر انہوں نے انسان کی مدح صفات جسمانی سے بھی صحیح قرار دی ہے اور ساتھ ہی یہ حقیقت بھی واضح کردی ہے کہ بہتر اور بنیادی بات یہ ہے کہ ان چاروں صفات کے اندر تعریف محدود ہو تو وہ افضل ہے یعنی عقل ، عفت ، شجاعت اور عقل[2] ۔

«فضائل نفسیہ» کا نظریہ قدامہ نے پتا نہیں چلتا کہ کہاں سے اخذ کیا ہے اس لیے کہ ارسطو کے خیالات میں بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا ۔ ممکن ہے کہ ان کے ذہن کی یہ پیداوار ہو ۔

مدح کے سلسلے میں قدامہ کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تمام اصناف سخن مدح اور ھجو میں منقسم ہیں چنانچہ غزل ، مرثیہ اور فخر وغیرہ کو وہ مدح میں شمار کرتے ہیں ۔

ھجو میں شاعر کو وہ تمام معنی استعمال کرنے چاہیں جو مدح کی

---

(۱) سر الفصاحة : ۲۵

(۲) العمدة ۲ : ۱۳۵

میرے خیال میں اسکی ایک دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ جاھلی شاعروں کو عرب سند تصور کرتے تھے' اور ان کے اشعار سے استشھاد کرتے تھے حماد الراویہ، خلف احمر اور اصمعی وغیرہ وغیرہ خود اشعار کہہ کر کسی جاھلی شاعر کی جانب منسوب کردیتے تھے تاکہ اس کے ذریعہ قوی شہادت پیش کرسکیں۔

اسی بنا پر ڈاکٹر طہ حسین نے اکثر جاھلی ادب کو «منحول» یعنی عصر عباسی میں گڑھا ہوا قرار دیا۔ اگرچہ امر تصور کی تمام عرب نے کھل کر مخالفت کی۔

فضائل نفسیہ:

اب میں عربی تنقید کے ایک اہم مسئلے سے تعرض کرنا چاھتا ھوں۔ قدامہ نے مدح بلکہ تمام شاعری کے معانی پر غور کرکے یہ فیصلہ کیا کہ انسان کے کردار کی صفتیں چار ھی ممکن ھیں یعنی عدل، عفت' شجاعت، اور عقل[1]۔ قدامہ کی نظر میں ساری صفات انسانی کا مرکز یہی چار صفتیں ھیں انھی سے سخاوت، صبر، قناعت، شکر، پاکدامنی اور مختلف انسانی صفات متفرع ھوتی ھیں۔ جو شاعر ان صفات سے ھٹ کر کسی کی تعریف کرتا ھے وہ غلطی کا مرتکب ھوتا ھے اور جو ان حدود کا لحاظ کرتا ھے وہ در اصل اپنے مقصد تک پہنچ جاتا ھے[2]۔

صفات جسمانی کا ذکر قدامہ کے نزدیک معیوب ھے ۔مثلاً کمر، مانھ اور چہرہ وغیرہ کا بیان شعر میں ان کے نزدیک نا مناسب ھے۔ مرزبانی کا بھی یہی خیال ھے کہ جسمانی صفات کا بیان محمود نہیں ھو سکتا[3]۔ ابوھلال عسکری نے اگرچہ قدامہ کا حوالہ نہیں دیا ھے مگر انھوں نے پوری طرح قدامہ کے نظریے کی تائید کی ھے[4]۔

---

(۱) نقد الشعر : ۲۰

(۲) نقد الشعر : ۲۰

(۳) الموشح : ۲۲۱

(٤) کتاب الصناعتین : ۱۰۱

جانے، ان کی تالیف و ترکیب میں جدّت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔
جو کسی معنی کو اسکے لفظ کے ساتھ لے لے تو وہ سارق ہے اگر
چھ الفاظ لے کر اسکو اپنا لے تو اسکا اصطلاحی نام « سالخ » ہے اور
جو کسی سے کوئی معنی لیکر اسکو اپنے الفاظ میں نئے قالب کے ساتھ
پیش کرے تو وہ پہلے شخص سے زیادہ اس معنی کا مستحق ہے[1].

حسن أخذ :

بہر حال آگے چلکر ادبی سرقہ کا ایک پہلو نظر آتا ہے جس کو
اصطلاح میں « حسن أخذ » کہا جاتا ہے چنانچہ قاضی جرجانی کا خیال ہے
کہ اہل شعر و ادب ہمیشہ دوسروں کی فکر سے اپنے ذہن کا « دیا » روشن
کرتے رہے ہیں بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی شاعر مفہوم تو
دوسرے سے أخذ کرتا ہے مگر اس کو اس خوبی سے ادا کرتا ہے کہ
پہلے شخص سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے[2] اور اسی کا نام حسن أخذ ہے.

ابن رشیق کا بھی یہی خیال ہے کہ جو کسی سے کوئی معنی لیکر
اس کو اُس سے بہتر انداز سے پیش کرے تو وہ اسکا زیادہ مستحق ہے[3].

مسئلہ انتحال :

انتحال کا تعلق اگرچہ براہ راست عربی تنقید سے نہیں ہے مگر پھر
بھی یہ مسئلہ اہل نظر کے لیے دلچسپی کا باعث ضرور ہے کیونکہ اس
سے بہت سے دلچسپ مسائل پیدا ہوتے ہیں. انتحال کا مطلب یہ ہے کہ
کوئی شاعر خود اشعار کہہ کر دوسرے کی جانب منسوب کردے. ابن سلام
نے لکھا ہے کہ جب اسلام عربوں میں پھیلا اور تہذیبی کیفیت پیدا ہوئی تو
انہوں نے اپنے اپنے خاندانی مفاخر تلاش کیے. بعضوں کو کچھ بھی نہ ملا تو
انہوں نے اپنے خاندانی مفاخر کے بہت سے قصے گڑھ کر کسی شاعر کی
جانب منسوب کردیا[4].

---

(١) الصناعتین ١٤٦ ـ ١٤٧
(٢) الوساطة ١ : ١٥٧
(٣) الجامع الکبیر : ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (٤) طبقات الشعرا : ١٤

سرقۂ شعری :

سرقۂ شعری عربی تنقید کے بنیادی مسائل میں سے ہے ۔ سرقات شعری کا مسئلہ در اصل ابو تمام کی شاعری سے پیدا ہوا ۔ ابو تمام نے نئے مضامین اور فلسفیانہ خیالات کو اپنی شاعری میں جگہ دی جس کی وجہ سے عرب ناقد دو گروہوں میں تقسیم ہوگئے ایک طبقہ عرب ناقدوں کا ابو تمام کے موافق ہو گیا اور دوسرا ان کا مخالف ۔ بالکل یہی صورت متنبی کی شاعری کے ساتھ بھی پیش آئی ۔ چونکہ عرب اس اسلوب شاعری سے واقف نہ تھے جس میں فلسفیانہ افکار ہوتے ہیں اس لیے انھوں نے عام طور سے اسکی برائی کی ۔ علم بدیع کا چرچا بھی ابو تمام کی شاعری سے پیدا ہوا ۔ سب سے اہم الزام اس سلسلے میں یہ ہے کہ ابو تمام اور متنبی نے قدیم جاهلی شعرا کے مضمون چرا لیے ہیں ان کے اپنے اشعار کچھ نہیں ہیں ۔ آمدی نے باوجود اپنے دعوٰے انصاف کے لکھا ہے کہ ابوتمام کے تمام اشعار چوری کے ہیں سوا ۳۰ کے[1] ۔ عصر عباسی کے اوائل میں یہ مرض عام ہوچکا تھا کہ ناقد شاعر کے اشعار پر نظر ڈال کر یہ دیکھتا تھا کہ کہیں اس مفہوم سے ملتا جلتا کوئی دوسرا مفہوم تو کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ہے ؟ اگر ذرا بھی مماثلت پائی جاتی تو فوراً کہہ اٹھتا کہ یہ شعر اس شاعر نے فلاں شاعر سے چرایا ہے ۔

بعد میں عرب ناقدوں نے اس طرز فکر کی غلطی کو محسوس کیا اور انھوں نے صاف الفاظ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ سرقہ مشترک معانی میں ممکن ہی نہیں البتہ اگر کوئی خود اپنے طور پر کوئی معنی اختراع نہیں کرتا ہے تو اس کے معنی کو سرقہ کرلینا در اصل سرقہ کے صحیح مفہوم کو ادا کرتا ہے ۔

عسکری لکھتے ہیں کہ بغیر اُن معانی کو متقدمین سے لیے شاعر کو چارۂ کار نہیں جو عام طور سے استعمال ہی ہوتے ہیں البتہ اتنی بات کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ نئے الفاظ کا قالب معروف معانی کو پہنایا

(۱) الآمدی : الموازنة ۲۲

قدامه بھی اس طرز کے اشعار کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے اور ان کا نام وہ « المتبور » رکھتے ھیں متبور کے معنی لولے ہونے کے ھیں یعنی یہ اشعار اپنے معنی کی تکمیل میں دوسرے کے محتاج ھیں[1] .

مرزبانی لکھتے ھیں کہ وہ شاعر زیادہ صاحب فن ھے جو ایک شعر میں بہت سے معنی پرودے بہ‌نسبت اسکے جو متعدد شعروں میں ان کو ادا کرے[2] .

ابن رشیق کی رائے بھی یہی ھے کہ وہ شعر جو اپنے معنی میں مستقل اور آزاد ھو اس شعر سے بہتر ھے جو اپنے معنی کی تکمیل کے لیے دوسرے شعر کا حاجت مند ھو[3] .

لیکن ان افکار کے برعکس ابن الجراح کا خیال یہ ھے کہ منفرد شعر شاعر کے لیے عیب ھے شاعر پر لازم ھے کہ وہ اگر ایک شعر کہے تو اس کا « بھائی » بھی ضرور کہے[4] .

اسی طرح ابن اثیر بھی اس امر کے قائل نظر آتے ھیں اور کہتے ھیں کہ عرب ایک معنی دو شعر اور کبھی اس سے زیادہ میں بیان کرتے ھیں یہ ان کے یہاں عیب کی بات نہیں سمجھی جاتی . قران مجید میں خود اس طرز کی عبارتیں موجود ھیں جن میں بات کئی جملوں میں جاکر پوری ہوتی ھے امرء القیس کے یہ اشعار بھی اس حقیقت کی وضاحت کرتے ھیں :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح فيک بأمثل

ان اشعار میں دونوں کے معنی باھم مربوط و متعلق ھیں .

---

(۱) قدامة بن جعفر : نقد الشعر : ۸۷
(۲) المرزبانی : الموشح (۱۳۴۳ھ) : ۴۱
(۳) العمدة (مطبوعه دارالمعارف مصر) ۱ : ۲۶۱
(۴) ابن الجراح : کتاب الورقة : ۱۳

ابن سنان خفاجی رقمطراز ہیں کہ قصیدے کے لیے یہ امر بہت ضروری ہے کہ اس کے تمام اجزا ایک دوسرے سے متعلق و مربوط ہوں اول و آخر میں ایک اتحاد کی کیفیت ہو اور دونوں علیحدہ نہ ہونے پائیں[1] ۔

باقلانی نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے کہ شعر کا بنیادی مطالبہ یہ ہے کہ وہ موزوں ہو اور اس کے سارے اجزا برابر ہوں[2] ۔

ابن رشیق نے غالباً اس موضوع پر بہت ہی قابل قدر رائے کا اظہار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ قصیدے کی مثال ایک انسان کے جسم کی سی ہے جس طرح انسان کے جسم میں باہم اسکے تمام اجزا مربوط ہوتے ہیں بالکل اسی طرح قصیدے کے تمام اجزا ایک دوسرے سے متعلق ہونے چاہیں۔ جس طرح جسم کا حسن ایک عضو کی خرابی سے ختم ہوجاتا ہے اسی طرح قصیدے میں کسی جزو کی نامناسبت اسکی رونق کے خاتمے کے لیے کافی ہے۔ اکثر اہل نظر اس حقیقت سے آشنا ہیں اور اس طرح وہ اپنے قصاید کو مختلف نقائص سے بچانے میں کامیاب ہوجاتے ہیں[3] ۔

وحدت شعر :

قصائد کی وحدت میں تو تمام ناقدین یکساں نظر آتے ہیں مگر شعر کی وحدت میں بڑا اختلاف نظر آتا ہے۔ ابو العباس ثعلب «قواعد الشعر» میں لکھتے ہیں کہ سب سے خراب اور بدتر اشعار وہ ہیں جن کے معانی دوسرے اشعار سے متعلق ہوں ۔ یعنی ایک شعر کے معنی کے لیے دوسرے اشعار دیکھنے پڑیں اور ایک شعر میں معنی مکمل نہ ہوں ۔ ایسے اشعار کا نام وہ « ابیات المرجلة »[1] رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسے اشعار اہل روایة کے نزدیک بہت مذموم ہیں کیونکہ اس میں ایک شعر دوسرے سے متعلق ہوتا ہے[4] ۔

---

(۱) ابن سنان الخفاجی : سر الفصاحة (مصر ، ۱۹۳۲) ص ۲۵۳
(۲) ابوبکر باقلانی : اعجاز القرآن : ۸٤
(۳) کتاب العمدة ۲ : ۱۱۷
(٤) قواعد الشعر : ۸۹

ابوالحسین اسحاق بن ابراہیم رقم طراز ہیں کہ کذب صرف شعر میں جائز ہے[1].

عبدالقاہر جرجانی کے خیال میں مبالغہ اور اغراق کے بغیر شاعر کے لیے چارۂ کار نہیں ہے۔ مبالغہ شاعر کی فکر کے افق کو وسیع کردیتا ہے ۔ عقل بھی اسی راہ کو پسند کرتی ہے کیوں کہ « سچائی » شاعری میں بانجھ حسینہ کے مثل ہے[2].

ابن رشیق نے اس سلسلے میں بالکل ہی دوسرا نقطۂ نظر اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ سب سے بہتر کلام وہ ہے جس پر خدا کی کتاب سے کوئی دلیل مل جائے۔ اللہ تعالیٰ نے غلو کو حق کے خروج کا مترادف قرار دیا ہے[3] .

ابن رشیق کے اس نظریے کے حامل عربی تنقید میں بہت کم علما ہیں البتہ مبالغہ کے قائل اکثر ناقد ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا خیالات سے معلوم کیا جاسکتا ہے ۔

وحدت قصیدہ :

قصیدہ کی وحدت اور انفرادیت شعر پر عرب ناقد مختلف الرائے نظر آتے ہیں ، پہلے قصیدے کی وحدت پر عرب ناقدوں کے خیالات پیش کیے جاتے ہیں ۔

ابو ہلال عسکری کی نظر میں کلام کی ساری رونق اس کے مختلف اجزا سے تناسب کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اگر یہ اجزا باہم مختلف ہوجائیں اور اس کا ہر جزو دوسرے جزو سے الگ ہو جائے تو پھر کلام میں حسن باقی نہیں رہے گا[4].

---

(۱) نقد النثر (قاہرہ ، ۱۹۳۳) ۷۹

(۲) اسرار البلاغۃ : ۳۰۶ ، ۳۰۷ ، ۳۰۸

(۳) کتاب العمدۃ ۲ : ۶۱

(٤) کتاب الصناعتین : ٤۲

جاتی ہے وہ کہ اس پر سارے ہی عرب نـاقدوں کا اتفاق ہے کہ جس نثر یا نظم میں «تکلف» ظاہر ہوتا ہے وہ ناپسندیدہ ہے لیکن اس طرح شعر کو ٹھیک کرنا کہ اس میں کوشش کا اثر نمایاں نہ ہو اکثر عرب ناقدوں کے نزدیک مستحسن ہی نہیں ضروری ہے جیسا کہ ان کے مذکورہ خیالات سے ظاہر ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں ابوتمام کا ایک واقعہ بہت دلچسپ ہے۔ ابو تمام نے اسحاق موصلی کے سامنے یہ شعر پڑھا:

فالمجد لا یرضی بأن ترضی بأن یرضی المؤمل منک إلا بالرضی

تو اسحاق موصلی نے اس پر بڑا اچھا تبصرہ کیا اور کہا کہ بھئی شاعری تو اس سے بہت آسان چیز ہے بلا وجہ تم نے اپنے نفس کو اتنی عظیم مشقت میں مبتلا کردیا اور بڑا ظلم کیا اپنے اوپر[1]۔

مبالغہ:

مبالغہ عرب ناقدوں میں ایک مختلف فیہ مسئلہ رہا ہے لیکن اکثر ناقدوں کی رائے میں یہ ایک مستحسن چیز ہے جس سے شعر و ادب کا حسن عبارت ہے چنانچہ سب سے پہلے اس کی جانب ابن المعتز نے «کتاب البدیع» میں توجہ دلائی اور اس کو محاسن شعری میں شمار کیا اس کا نام «افراط فی الصفۃ» رکھا یعنی صفت میں زیادتی، بعد میں قدامۃ بن جعفر نے اس کا نام «مبالغہ» رکھا اور قدامہ کے بعد جن لوگوں نے بھی عربی تنقید پر لکھا انہوں نے اصطلاح مبالغہ کی استعمال کی۔

قدامۃ بن جعفر نے مبالغے پر بحث کرتے ہوئے بتایا ہے کہ حد اوسط پر قائم رہنا صحیح نہیں ہے۔ کوئی شاعر عظمت و بلندی حاصل نہیں کرسکتا جب تک کہ وہ اپنے کلام میں مبالغہ اختیار نہ کرے۔ غلو بہترین طرز ہے اور جو لوگ شاعری پر نظر رکھتے ہیں انہوں نے ہمیشہ مبالغے کو مستحسن قرار دیا ہے۔ فلاسفۂ یونان کا بھی یہی خیال ہے۔ غلو کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی تعریف میں انتہائی حد کو پہنچ جانا[2]۔

(۱) عبدالعزیز المیمنی: الطرائف الأدبیة (قاہرہ ۱۹۳۷) ۲۸۹

(۲) نقد الشعر: ۲۷

ابو ہلال عسکری کہتے ہیں کہ شعرا کی ایک جماعت ایسی ہے جو مہذب و مثقف شعر پسند کرتی ہے جس پر بار بار نظر ثانی کی گئی ہے اور اس کو خوب کاٹ چھانٹ کر ٹھیک کیا گیا ہے اس جماعت میں زہیر بھی تھے جو ایک قصیدہ چھ ماہ میں کہتے تھے اور پھر چھ ماہ میں اس کی نوک پلک درست کرتے تھے۔ یہ قصائد عربی شاعری میں « الحولیات » کے نام سے مشہور ہیں بعض ناقدوں نے کہا ہے کہ بہتر شعر « حولی » ہوتا ہے یعنی وہ شعر جس پر پورا سال صرف کیا گیا ہو[1]۔

قاضی جرجانی کی نظر میں شاعری کے لیے سب سے بہتر چیز یہ ہے کہ تکلف کو بالکل چھوڑ دیا جاے اور طبیعت جدھر لے جاے وہی بات کہے طبیعت کی راہ اصل راہ ہے دنیاے شعر میں۔[2]

عبد القاہر جرجانی نے لکھا ہے کہ کلام « مطبوع » اور « مصنوع » ہوتا ہے جو کلام بناوٹی ہوتا ہے اس کی رونق عارضی ہوتی ہے اور زمانے کے ساتھ ختم ہوجاتی ہے لیکن جو فطری ہوتا ہے اس کی رونق ہمیشہ باقی اور قائم رہتی ہے[3]۔

ابن رشیق نے اس بارے میں بڑی جچی تلی راے کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ شاعر اُس وقت تک اپنے فن میں حاذق و ماہر نہیں ہوسکتا جب تک بار بار اپنے کلام کو نہ جانچے۔ ردی کلام کے ساتھ اس کو ذرا بھی ہمدردی نہیں ہونی چاہیے اور خراب کلام کو بالکل قلم زد کردینا چاہیے۔ جب تک کلام پر بار بار نظر ثانی نہیں کی جائے گی اس میں خامیاں رہ جائیں گی[4]۔

جو تنقیدی خیالات اس مسئلے میں پیش کیے گیے ہیں ان میں بادی النظر میں اختلاف محسوس ہوتا ہے مگر ان میں ایک قسم کی مطابقت بھی پائی

(۱) کتاب الصناعتین : ۱۳۵
(۲) الوساطة ۱ : ۱۹
(۳) اسرار البلاغة : ۳۲
(٤) العمدة ۱ : ۲۰۰

تناقض کے مسئلے میں کردار کی دو رنگی کی جانب قدامه کی نظر نہیں گئی. بہرحال اس کی دوسری رائے بہت وقیع ہے که جو مقصود ہو اسی کے مطابق معانی کا انتخاب کرنا چاہیے.

عسکری نے معانی کے عیوب میں اضطراب، نامکمل وصف اور عام معروف چیزوں کی مخالفت کو شمار کیا ہے[۱].

عبدالقادر جرجانی کی رائے میں اچھے معانی ہی اثر اور کشش کلام میں پیدا کرتے ہیں اسی باعث ایک صاحب فن کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جاتی ہے.

اس سلسلے میں جاحظ نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے که اچھے معانی ہمیشه اچھے الفاظ کا مطالبه کرتے ہیں[۲].

قدامة بن جعفر کہتے ہیں که معانی کا اگر احاطه کیا جائے تو وہ چھ اقسام پر مشتمل نظر آئیں گے یعنی مدح، ہجو، غزل، مرثیه، وصف اور تشبیه[۳]. معانی کے سلسلے میں ان کے خیالات کا مفصل ذکر مدح میں آئے گا.

ابن اثیر نے ایک بات بہت پتے کی کہی ہے که معانی میں اصل چیز وضاحت ہے. بہت سے لوگ ایسے ہیں جو معانی کو وضاحت سے پیش کرنے پر قادر نہیں ہوتے. مثلاً مبرد جیسا عالم و صاحب نظر آدمی اپنے خیالات کے اظہار میں دشواری محسوس کرتا ہے اس لیے معانی میں جو چیز مطلوب ہے وہ وضاحت ہے[۴].

فطری شاعری اور تنقیح شعر:

ابن قتیبه نے شعرا کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے ایک «مطبوع» یعنی فطری شاعر دوسرا «متکلف» یعنی وہ شاعر جو کد و کاوش سے شاعری کرتا ہو[۵].

---

(۱) کتاب الصناعتین: ۱۲٤ ـ ۱۲۵
(۲) الحیوان ۳: ۱۲ (۳) نقد الشعر: ۲۳
(٤) الجامع الکبیر: ۲۲
(۵) الشعر و الشعراء ۱: ۳٤ ـ ۳٦

نہیں کیا ہے ابن معتز لکھتے ہیں کہ اگر شعر کو حسن بدیع سے بھر دیجیے لیکن اس میں معنی نہ ہوں تو وہ بدترین شعر شمار ہوگا[1].

جاحظ کہتے ہیں کہ بہترین معانی وہ ہیں کہ جن کو قبول کرنے میں دل آگے پہنچ جائے قبل اس کے زبان اس کی تعریف کرے[2].

ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ بسا اوقات شعر کے الفاظ بہت خوشنما ہوتے ہیں لیکن معنی کے فقدان کی وجہ سے وہ شعر بیکار ہوجاتے ہیں[3].

قدامۃ بن جعفر رقم طراز ہیں کہ شاعر کا پہلا فرض بہترین معانی کا انتخاب ہے اس کو لازم ہے کہ وہ برے معانی سے اپنا دامن پاک رکھے کیونکہ معانی کی مثال خام مواد کی سی ہے جس کو شاعر لیتا ہے اور پھر جس طرح چاہتا ہے اس کو شاعرانہ قالب میں ڈھال دیتا ہے[4].

معانی پر بحث کرتے ہوئے قدامہ نے ایک اور موضوع سے تعرض کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر شاعر نے ایک معنی کو اپنی شاعری میں اچھے انداز سے پیش کیا پھر اس نے اس کے بالکل متضاد معنی کو بھی اپنی شاعری میں جگہ دی تو یہ تناقض اس کی شاعری کے لیے عیب نہیں ہے مگر اس کو چاہیے کہ دونوں معانی میں شاعرانہ حسن برقرار رکھے.

قدامۃ بن جعفر کے نزدیک اس سے شاعر کی فنکارانہ عظمت اور قدرت کا اظہار ہوتا ہے[5]. قدامہ کا یہ بھی خیال ہے کہ معانی کا انتخاب اس طرح ہونا چاہیے کہ شاعر جو مقصود لوگوں کے سامنے لانا چاہتا ہے اس کی ان معانی سے پوری ترجمانی ہوسکے. امر مطلوب سے ہٹ کر معانی کا انتخاب غلط ہے[6].

---

(۱) البدیع : ۵۳
(۲) الأغانی (۲ : ۱۲۸) (طبع ساسی مصر)
(۳) الشعر و الشعراء (۱ : ۹ - ۱۳)
(٤) نقدالشعر : ٤ (٥) نقدالشعر : ٤ - ٥
(٦) نقدالشعر : ۲۳

سمجھتی رہی ۔ نتیجہ یہاں تک پونچا کہ عہد بنو عباس کے آخر میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں اکثر ایسی ہیں کہ صفحہ کے صفحہ پڑھ جائیے زبان کا لطف عبارت کی تراش و خراش کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ معانی دب گئے اور عبارت کی چمک دمک رہ گئی اس سے عربی تنقید ہی کو نہیں بلکہ پورے عربی ادب کو غیر معمولی نقصان پہنچا۔ اس حقیقت کا احساس عربوں کو دور جدید میں یورپی تہذیب و تمدن کی شناسائی سے ہوا اور انہوں نے اپنی زبان کی نئے سرے سے تنظیم شروع کی ۔

اگرچہ نظریہ میں عربوں نے ہمیشہ آسان کلام کو پسند کیا لیکن عصر عباسی کے آواخر میں سوسائٹی کا مزاج ایسا ہوگیا تھا کہ ہر ادیب و شاعر صنائع و بدائع سے پُر کلام یا شعر کہتا تھا ۔ ابو ہلال عسکری نے بڑی عمدہ بات کہی ہے وہ لکھتے ہیں کہ پہلے بھی صنائع و بدائع استعمال ہوتے تھے لیکن فطری طور پر بغیر قصد کے استعمال کیے جاتے تھے ۔ بعد میں لوگوں نے یہ دیکھا کہ ان صنائع سے تو کلام بہت اچھا ہو جاتا ہے لہذا انہوں نے بہ تکلف ان کو استعمال کرنا شروع کردیا بعض ان کو نبھا لے گئے اور بعض نہیں نبھاسکے[1] ۔

ابن معتز نے پہلے ہی کہا تھا کہ بغیر علم بدیع کے بھی حسن کلام ممکن ہے مگر لوگوں نے اس جانب توجہ نہیں کی ورنہ عربی زبان کو ایک طویل مدت تک اس جمود سے سابقہ نہ پڑتا جو مسلسل کئی صدیوں تک ان پر طاری رہا ۔ اور عصر عباسی اور جدید دور کے طویل وقفہ میں عربی ادب کوئی چیز پیش کرنے سے قاصر رہا ۔

بہرحال علم بدیع کا فطری استعمال یقیناً قابل تحسین ہے اور شعر و ادب کو اس سے قوت و حسن ملتا ہے ۔

حسن معانی :

عرب ناقدوں نے الفاظ کے حسن کے ساتھ معانی کو بھی فراموش

(۱) کتاب الصناعتین : ۳۵

ابن اثیر کہتے ہیں کہ اچھی ابتدا قصائد میں جان ڈال دیتی ہے اور
آگے کے اشعار کو سننے کا سامعین میں شوق پیدا کرتی ہے بالکل اسی
طرح خراب ابتدا اشعار کو خراب کر دیتی ہے[1] ۔

صنائع و بدائع :

علم بدیع اور اس کی اقسام عربی تنقید میں تیسری صدی ہجری سے
شعوری طور پر رائج رہی ہیں ۔ جاحظ کہتا ہے کہ عربوں کی زبان کی
خصوصیت علم بدیع ہے اور یہ علم ابونواس ، مسلم بن الولید ، اور بشار بن برد
جیسی مولدین کے یہاں زیادہ پایا جاتا ہے[2] ۔

ابن المعتز کا خیال ہے کہ بدیع کے استعمال کے بغیر بھی کلام میں
حسن پیدا ہوسکتا ہے اور بدیع کی موجودگی میں بھی کلام قبیح ہوسکتا
ہے ۔ دراصل یہ دیکھنا بہت ضروری ہے کہ بدیع اس جگہ استعمال کی
جائے جہاں عقل و ذوق گواہی دیں[3] ۔

علم بدیع کی اقسام کا عرفان ناقد کے لیے ضروری ہے تاکہ
مشق و مہارت سے اس کے اندر ایک ملکہ پیدا ہوجائے کلام کو
جانچنے کا[4] ۔

چونکہ علم بدیع ، علم بیان اور معانی وغیرہ کا جاننا اس دور میں ناقد
کے بنیادی فرائض میں تھا اس لیے کہ اکثر ناقد ان پہلوؤں پر غیر معمولی
توجہ دیتے تھے ۔ لیکن یہیں سے ایک برائی کی بنیاد بھی پڑگئی ۔ عربوں کا
زیادہ تنقیدی سرمایہ شکل و ہیئت کی تنقید سے متعلق ہے خیالات و نظریات
کی تنقید عربی میں بہت کم ہے ۔ لہذا عرب ناقدوں نے کلام کے اندرون
سے زیادہ اس کی خارجی صفات پر زور دیا اور نہ صرف نظریاتی طور
پر بلکہ پوری عرب سوسائٹی صدیوں تک مقفیٰ و مسجع کلام کو معیاری

(۱) ابن الأثیر : الجامع الکبیر (المجمع العراقی العربی ۱۹٥٦) : ۱۹۱
(۲) الوساطة : ۱۲
(۳) البیان والتبیین (۲ : ٥٦)
(٤) ابن المعتز : کتاب البدیع « باب المعیب من الکلام و الشعر »

ابن اثیر نے ہر کلمہ کا تعلق دوسرے کلمہ سے قائم کرنے کو ایک اہم موضوع قرار دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ نظم و نثر دونوں میں کلمات کا باہمی نظم بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ان کا خیال ہے کہ کلام میں اس وقت تک حسن پیدا نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس میں حسن تالیف نہ ہو۔ [1]

اس سلسلے میں باقلانی کی رائے یہ ہے کہ شعر کی حلاوت ایک لفظ کی زیادتی یا کمی سے کالعدم ہوجاتی ہے اور ذراسی کمی یا زیادتی سے شعر کی ملاحت بد رونقی سے اور حسن قبح سے بدل جاتا ہے۔ [2]

عبدالقادر جرجانی رقمطراز ہیں کہ ایک کلمہ ایک جگہ تو بہت اچھا معلوم ہوتا ہے لیکن وہی کلمہ دوسری جگہ بہت نا مناسب ہوجاتا ہے شاعر کو اس سلسلے میں خاص توجہ کرنے کی ضرورت ہے ورنہ حسن شاعری ضائع ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے[3]۔

ان آراء و افکار سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ عرب، نظم اور اتساق کلام کے بہت زیادہ دلدادہ تھے اور واقعہ! یہ ہے کہ حسن تالیف کلام کی بنیادی خوبیوں میں سے ایک بہت اہم خوبی ہے۔

حسن مطلع و مقطع :

عربوں نے عام نثر میں بھی اور شاعری میں خاص طور سے اس بات پر زور دیا ہے کہ مطلع یعنی ابتدا بہت اچھے انداز سے ہونی چاہیے مثلاً اگر پہلا ہی شعر بے جان ہے تو پھر سننے والوں کی طبیعت اس کی طرف مائل نہیں ہوسکتی خواہ بعد میں اچھے ہی اشعار کیوں نہ ہوں۔ ابن رشیق نے لکھا ہے کہ ابتدائی کلام تو شعر کی کنجی ہے اور آخری کلام قفل ہے اور دونوں کی اہمیت مسلم ہے۔ ابتدا میں تعقید وغیرہ سے احتراز بھی بہت ضروری ہے[4]۔

---

(۱) المثل السائر (۱ : ۱٤۲)
(۲) اعجاز القرآن : ۳۳۵ ، ۳۳٦
(۳) دلائل الاعجاز (۲ : ٤۷)
(٤) العمدة (۱ : ۲۱۸)

ابن اثیر نے « سجع » کو بہترین کلام قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ مسجع کلام تو خود قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی وارد ہوا ہے[1].

ابوبکر باقلانی مسجع کلام کو سخت نا پسند کرتے ہیں وہ اس بات کے بھی منکر ہیں کہ قرآن مجید میں مسجع کلام استعمال ہوا ہے وہ کہتے ہیں کہ « سجع » میں معانی، الفاظ کے تابع ہوتے ہیں اور قرآن مجید مین الفاظ تابع ہیں معانی کے[2].

بہرحال ابوہلال عسکری، ثعالبی اور ابن اثیر وغیرہ تو مسجع کلام کو بہتر سمجھتے ہیں لیکن اس کے برعکس باقلانی، ابن المعتز، اور قدامۃ بن جعفر وغیرہ سہل ممتنع کو تمام دوسرے کلام سے بہتر تصور کرتے ہیں ۔ ویسے تکلف مسجع کلام میں سب ہی نا پسند کرتے ہیں.

حسن تالیف :

آمدی نے حسن تالیف پر خاص زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ اگر الفاظ کا درو بست عمدہ ہو تراکیب میں پختگی ہو تو معانی میں خود بخود وضاحت پیدا ہوجاتی ہے ۔ حسن تالیف کلام کی رونق و کشش کو بڑھا دیتی ہے[3].

ابو ہلال عسکری کا خیال ہے کہ ادیب و شاعر کو جس صنعت کی سب سے زیادہ ضرورت پیش آتی ہے وہ « حسن تالیف » ہے یعنی الفاظ اور جملوں کو حسن ترتیب سے پیش کرنا ۔ انھوں نے اس سلسلے میں « حسن وصف » کو بھی بہت اہمیت دی ہے وہ « حسن وصف » کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ الفاظ اپنے محل و مقام پر اس طرح رکھے جائیں کہ کلام میں تقدیم و تاخیر نہ ہونے پائے[4].

---

(۱) المثل السائر : ۷٦

(۲) اعجاز القرآن : ۸۸

(۳) الأمدی : الموازنہ (مکتبۃ جوائب آستانہ ۱۲۸۷ھ) : ۱۷۳

(٤) کتاب الصناعتین : ۱٦۱

ابوبکر باقلانی کا خیال ہے کہ کلام کو غریب اور وحشی الفاظ سے منزہ ہونا چاہیے اس طرح کہ جب سامع اس کو سنے تو دل میں وہ اتر جائے اور ایک لذت اس میں محسوس ہو لیکن اگر اس طرز کا کلام وہ خود کہنا چاہے تو وہ اس کو اس قدر دور نظر آئے جس قدر دور ستارہ پکڑنے والے کے ہاتھ سے ستارہ ہوتا ہے۔ [1]

عبدالقاہر جرجانی ایسے الفاظ استعمال کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جو لوگوں کے درمیان متعارف ہوں اور ان کے استعمال میں کوئی اجنبیت محسوس نہ ہوتی ہو[2]. وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مشکل پسندی اور تعقید کلام کو بے لطف بنانے کی راہ ہے اس لیے کہ تعقید میں الفاظ و معانی کے درمیان تناسب و مطابقت باقی نہیں رہ جاتی . اس لیے یہ معلوم کرنے میں دقت پیش آتی ہے کہ اس کلام کا اصل مقصود کیا ہے اور جب غور و فکر کے بعد معانی تک رسائی بھی ہوتی ہے تو وہ بد شکل ہوکر سامنے آتے ہیں[3].

سجع :

« سجع » کے بارے میں عرب ناقدوں کے دو گروہ ہوگئے ہیں ایک گروہ تو وہ ہے جو مقفیٰ و مسجع کلام پسند کرتا ہے اور بدیع اور اس کی قسموں کے استعمال کو سادے کلام پر ترجیح دیتا ہے' اس طبقے کے سربراہ ابوہلال عسکری ہیں جو متنبی کو اس لیے پسند کرتے ہیں کہ اس کے یہاں ان کو بدیع کا استعمال ملتا ہے . صاحب بن عباد کی نثر کے وہ اس بنا پر شائق ہیں کہ ان کے یہاں مسجع و مقفیٰ کلام پایا جاتا ہے لیکن یہ یاد رہے کہ خود عسکری بھی تکلف کو ناپسند کرتے تھے اور وہ مسجع کلام جو تکلف کے ساتھ پیش کیا گیا ہو ان کے نزدیک ناپسندیدہ تھا[4].

---

(۱) اعجاز القرآن : ۷۰

(۲) اسرار البلاغة : ۹ ، ۱۰

(۳) اسرار البلاغة : ۱۶۲ : ۱۶۳

(٤) ابوهلال العسكري : سرالصناعتين : ۱۵۲

بلندی کا مظاہرہ کرتا ہے لیکن جب گرتا ہے تو بہت بری طرح ۔ اس بنا پر وہ بحتری کو ابوتمام پر ترجیح دیتے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ جو شاعر غیر معمولی بلندی کا مظاہرہ کرے وہ اس لحاظ سے قابل تعریف ہے کہ اس کے اندر بذات خود بلندی موجود ہے خواہ وہ اس کو ہر جگہ نبھا نہ سکے ۔ جیسا کہ قدامہ نے کہا ہے کہ مقصود تو غیر معمولی بلندی ہے ظاہر ہے کہ ردی اور خراب کلام سے کسی کی شاعری پرکھی نہیں جاتی ۔

حسن الفاظ :

تمام عرب ناقدوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ الفاظ اشعار میں ایسے استعمال کرنے چاہیں جو شیریں ہوں تاکہ شعر میں سلاست پیدا ہو۔ ابن المعتز کہتے ہیں کہ اشعار کو اتنا رواں ہونا چاہیے اور شیریں بھی جیسے آب زلال ہوتا ہے اس لیے کہ سخت الفاظ شعر کو خراب کردیتے ہیں[۱]۔

ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ اشعار کو آسان الفاظ کی ضرورت ہوتی ہے ۔ ان کو تعقید سے بچانے کی بہت زیادہ کوشش کرنی چاہیے ۔ وہ ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ کلام کو اتنا آسان ہونا چاہیے کہ وہ عوام کی فہم سے قریب تر ہوجائے[۲]۔

قدامہ ابن جعفر الفاظ کے حسن کے بارے میں لکھتے ہیں کہ الفاظ کو آسان ہونا چاہیے ان میں فصاحت کی رونق ہونی لازمی ہے کسی قسم کی ایسی چیز نہ ہو جس سے اشعار کی خوبصورتی میں فرق آئے[۳]۔

قاضی جرجانی نے لکھا ہے کہ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ شعر میں شیرینی ہونی لازمی امر ہے تکلف کے لیے کوئی راہ نہیں ہے طبیعت کو شاعری میں آزاد چھوڑ دینا مناسب ہے[۴]۔

---

(۱) ابن المعتز : طبقات الشعراء (دارالمعارف مصر) : ۲۸۱
(۲) الشعر و الشعراء (۱ : ۵۰)
(۳) نقد الشعر : ۱۰ (مرتبہ بونیباکر . لائیڈن، ۱۹۵۶)
(٤) الوساطة (۲ : ۱۹)

ساتھ مخصوص نہیں کیا ہے ۔ جو شعر جس قدر عظمت کا مستحق ہے وہ اس کو ملنی چاہیے خواہ اس کا کہنے والا قدیم ہو یا جدید[1].

تعجب تو یہ ہوتا ہے کہ ابن خلدون تک کے زمانے تک قدما کے اشعار و طرز کو لوگ بہتر سمجھتے تھے۔ خود ابن خلدون کا خیال یہ تھا کہ متنبی اور ابو العلاء المعری شاعر نہ تھے اس لیے کہ دونوں نے عربوں کے مخصوص اسالیب کی اتباع نہیں کی[2] . موجودہ ناقدوں تک میں قدماء کی ترجیح کا خیال راسخ ہے چنانچہ موجودہ دور کے مشہور عرب ناقد محمد مندور ابن قتیبہ کے مذکورہ خیال کا مذاق اڑاتے ہیں اور قدماء کی فضلیت کی تائید کرتے ہیں[3] .

پستی اور بلندی کا مسئلہ :

ابوتمام کی شاعری سے ایک اور تنقیدی اختلاف سامنے آتا ہے ۔ اس کا معاصر بحتری اوسط درجہ کے اشعار کہتا تھا مگر اس کے یہاں خراب اشعار بالکل نہیں ہوتے تھے اس کے برعکس ابوتمام کی بلندی کے سامنے سب نیچے نظر آتے تھے لیکن جب ابوتمام گرتا تھا تو بہت ہی ردی قسم کے اشعار کہہ جاتا تھا یعنی میر تقی میر کی شاعری پر جو تنقید کی گئی ہے کہ « بلندش بسیار بلند و پستش بسیار پست » وہ تنقید ابو تمام کی شاعری پر بھی پوری اترتی ہے۔ ابوبکر صولی جو ابو تمام کے مداح ہیں کہتے ہیں کہ وہ شاعر زیادہ بڑا ہے جو بلندی اور پستی دونوں کا حامل ہو بہ نسبت اس کے جس کے یہاں اوسط درجے کی بلندی ملتی ہے ۔ قدامۃ بن جعفر بھی کہتے ہیں کہ اصل مقصود تو « بےحد بلندی » ہے لیکن آمدی کا خیال ہے کہ وہ شاعر زیادہ بڑا ہے جس کے یہاں ردی اشعار ہوتے ہی نہیں اگرچہ اس کی بلندی بھی اوسط ہی رہتی ہے ۔ وہ اس شاعر کو بہتر نہیں خیال کرتے جو بلندی پر جاتا ہے تو غیر معمولی

---

(۱) الشعر و الشعراء ، مقدمۃ مصنف (مرتبہ احمد محمد شاکر)
(۲) مقدمۃ ابن خلدون « باب علوم اللسان العربی »
(۳) محمد مندور : النقد المنهجی عندالعرب « باب ابن قتیبة »

پر کشش کلام کی پہچان یہی ہے کہ اس میں الفاظ و معانی کا استعمال ایک تناسب کے ساتھ ہو ۔ جس کلام میں یہ خوبی ہوگی وہی اعلیٰ معیار کو پہنچ سکتا ہے[1] ۔

قدامت کا مسئلہ :

تیسری صدی ہجری سے عربی تنقید میں ایک نئے اختلاف کا آغاز ہوا ۔ اکثر ناقد شعر و ادب اس دور میں یہ سمجھتے تھے کہ قابل تحسین اور قابل روایت اشعار صرف دور جاہلی ہی کے ہیں وہ اپنے معاصر شعرا کو قابل حجت تصور نہیں کرتے تھے ۔ گویا محض « قدامت » بہتر شعر ہونے کی دلیل بن گیا تھا ۔ ابو عمرو کہتا تھا کہ اگر اخطل ایک دن بھی جاہلیت کا پا گیا ہوتا تو میں اس پر کسی شاعر کو ترجیح نہ دیتا[2] ۔

اسحاق موصلی نے اصمعی کے سامنے یہ اشعار پڑھے :

هل إلى نظرة إليک سبيل   فيبل الصدا ويشفى الغليل

ان ماقل منک يکثر عندی   و کثير ممن تحب القليل

(کیا ایک نظر کسی صورت سے ممکن ہے تاکہ تشنہ لبی کا مداوا ہوسکے ۔ تمہاری طرف سے تھوڑا بھی میرے لیے بہت ہے اور تمہاری تھوڑی صحبت بھی بہت زیادہ ہے) ۔

اصمعی نے کہا یہ شاندار اور پر کیف اشعار کس کے ہیں ؟ یہ تو دیباجۂ خسروانی کی طرح نرم و نازک ہیں ! موصلی نے جب ایک جدید شاعر کا نام لیا تو فوراً ہی اصمعی نے کہا کہ اسی وجہ سے تکلف ان اشعار میں نمایاں ہے[3] ۔

اس غلط انداز فکر کے خلاف ابن قتیبہ نے پہلی بار اپنی کتاب « الشعر و الشعراء » میں آواز اٹھائی اور صاف الفاظ میں لکھا کہ تجدد اور قدامت فن کا معیار نہیں ہوتے خدا نے فن و شعر کو کسی خاص زمانہ کے

---

(۱) الباقلانی : اعجاز القرآن مرتبہ سید احمد صقر ص : ۶۳

(۲) الأغانی ۷ : ۱۹۳

(۳) علی بن عبدالعزیز الجرجانی : الوساطۃ بین المتنبی و خصومہ (صیدا ۱۳۳۳ھ) ص ۴۷

یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ناقد اس عبارت میں حروف کے ترنم یا اس کے ظاہری پہلو کی جانب اشارہ کرتا ہے بلکہ اس کا مقصد ظاہر ہے کہ اس عبارت کے حسن و خوبی کی ایک کیفیت اپنے اندر وہ محسوس کرتا ہے ۔ اس کا دل اور اس کی عقل دونوں اس حسن باطن سے محظوظ ہوتے ہیں جو اس شعر یا نثر کے قطعہ میں ماورائے الفاظ پوشیدہ ہے[1]۔

ابن اثیر نے بھی اسی خیال کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ عرب الفاظ کے حسن اور اس کی ترتیب و تنظیم پر به نسبت معانی کے زیادہ زور دیتے ہیں جو الفاظ کے پردے میں چھپے ہوتے ہیں ۔ تو الفاظ ، معانی کے خادم ہیں اور مخدوم یقیناً خادم سے بہتر ہے[2] ۔

الفاظ و معانی کی بحث میں ابن رشیق کی رائے بہت معتدل اور قابل غور ہے وہ رقم طراز ہیں کہ لفظ جسم ہے اور اس کی روح معنی ہے ۔ لفظ کا تعلق معنی سے وہی ہے جو روح کا تعلق جسم سے ہے ۔ ایک کی کمزوری سے دوسرا متاثر ہوتا ہے ۔ اگر معنی محفوظ رہیں مگر الفاظ میں کوئی نقص رہ جائے تو یہ شعر کے لیے عیب ہے جیسے کسی شخص کا لنگڑا ہونا ، کانا یا اندھا ہونا اور اس طرز کے جسم کے بعض دوسرے امراض جو لاحق ہو جاتے ہیں ۔ اگرچہ روح باقی رہتی ہے ۔ اسی طرح اگر معانی کمزور ہوں تو وہ اس طرح ہے جیسی روحانی بیماریاں لوگوں کو لاحق ہوتی ہیں ۔ اگر پورے معنی فاسد ہوں تو پھر اس کی مثال ایسی ہے جیسے مردہ جس کے پاس سب کچھ ہے مگر بے فائدہ[3]۔

اس سلسلے میں ابوبکر با قلانی کی رائے بھی قابل لحاظ ہے وہ کہتے ہیں کہ معنی کو لفظ کے مطابق ہونا چاہیے اس طرح کہ نہ تو الفاظ کلام میں معانی سے زیادہ بھر دیے جائیں اور نہ ہی اتنے معانی ہی استعمال کیے جائیں جو الفاظ کی مطلوبہ تعداد سے بڑھ جائیں ۔ اچھے اور

---

(۱) اسرار البلاغة (قاہرہ ۱۳۱۹ ھ) ص ۹

(۲) ابن الأثير : المثل السائر (مصر ۱۹۳۹) ۱ : ۳۵۵

(۳) ابن رشیق : العمدة ۱ : ۱۲۴

ہی کی بنیاد پر ایک شاعر کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے ۔ باقی جاحظ کی وہ عبارت جس پر وہ خراب معانی کے لیے خراب الفاظ اور اچھے معانی کو اچھے الفاظ استعمال کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اس سے الفاظ معانی کی برابری ثابت نہیں ہوتی ۔ میرے خیال میں وہ ایک الگ مشورہ ہے جو اس بحث سے متعلق نہیں کہ عبارت میں حسن کا مرجع الفاظ ہیں یا معانی ۔ عسکری نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ بلا کسی شبہہ کے جاحظ کے نظریہ کی تائید ہے ۔ عسکری اس سلسلے میں ایک دلیل کا اضافہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں معانی کو سمجھانے کی صلاحیت تو ردی الفاظ میں بھی ہوتی ہے ۔ اس لیے فن کی عظمت ، الفاظ کی رونق ، مطالعے کا حسن ، کلام کی ابتدا و انتہا کی خوبی ، ان تمام اشیا کا حسن اس پر مبنی ہے کہ شاعر یا ادیب الفاظ پر کتنی قدرت رکھتا ہے اس طرح کلام کے اکثر اوصاف کا تعلق الفاظ سے رہ جاتا ہے نہ کہ معانی سے[1] ۔

عبدالقاہر جرجانی نے پانچویں صدی ہجری میں اس نظریہ کے خلاف آواز اٹھائی اور بتایا کہ یہ تصور ہی غلط ہے کہ معانی تو ہر شخص کو معلوم ہے خواہ وہ جاہل ہو یا دیہاتی ہو ۔ واقعہ یہ ہے کہ معانی کی جدت ہی مرجع حسن ہے ۔ ایک عبارت دوسری عبارت سے محض اس لیے بڑھ جاتی ہے کہ وہ معانی کے اعتبار سے زیادہ جاندار ہوتی ہے[2] ۔

انھوں نے اپنی دونوں کتابوں « دلائل الإعجاز » اور « اسرار البلاغۃ » کا بنیادی مقصد ہی یہ ثابت کرنا قرار دیا کہ جس قدر کلام کی خوبیاں ہیں سب کا مرجع معانی ہیں اور خصوصاً معانی کی حسن ترتیب میں کشش پوشیدہ ہے ۔ ایک موقع پر وہ رقم طراز ہیں کہ اگر کوئی صاحب بصیرت اور رموز کلام سے آشنا کسی ادبی تخلیق کی تعریف کرتا ہے تو کہتا ہے کہ کتنے شیریں الفاظ ہیں ، کتنی عمدہ اور سلیس عبارت ہے تو اس کا

(۱) ابوھلال العسکری : کتاب الصناعتین (قاھرہ ۱۳۷۱ھ) ص ۵۷-۵۸
(۲) عبدالقاھر الجرجانی : دلائل الإعجاز (مرتبہ محمد بن تاویت) ۲ : ۲۶ ۔

بنیادی مسائل میں سے ہے کہ کلام میں حسن کا مرجع الفاظ ہیں یا معانی اکثر ناقدوں کا خیال ہے کہ الفاظ حسن کلام کا مرجع ہے ۔ عرب ناقدوں میں سب سے پہلے جاحظ نے یہ بحث تیسری صدی ہجری میں اٹھائی اور کہا کہ معانی تو شہری، دیہاتی، جاہل اور عالم سبھی کو معلوم ہوتے ہیں اصل حسن الفاظ کے انتخاب ان کی ترتیب اور ان کے قالب میں پوشیدہ ہے[1]۔

جاحظ دوسری خصوصیت لفظ کی یہ بتاتے ہیں کہ الفاظ کی چوری ممکن نہیں اور اگر کوئی کسی کے الفاظ کا سرقہ کرتا ہے تو وہ چھپ نہیں سکتا لیکن جو معنی کا سرقہ کرے اس کی شناخت ممکن نہیں[2]۔

یہ بات صحیح نہیں ہے کہ جاحظ نے معانی کی ضرورت و عظمت سے انکار کیا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے انہوں نے کہا ہے کہ اگر معانی بلند ہیں تو الفاظ کی بلندی و عظمت درکار ہے اور اگر معانی کم درجہ کے ہوں تو پھر الفاظ بھی اس کی مناسبت سے ہونے چاہیں[3]۔

داؤد سلام مذکورہ عبارت سے یہ مطالب اُخذ کرتے ہیں کہ لفظ و معنی دونوں کا مرتبہ جاحظ کی نظر میں برابر تھا اور وہ ابو ھلال العسکری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگرچہ عسکری نے جاحظ کے خیالات سے تاثر قبول کیا مگر انہوں نے الفاظ کی فضیلت پر بہت زور دیا جو جاحظ کے نظریہ سے موافق و ہم آہنگ نہیں[4]۔ داؤد سلام کا یہ نظریہ صحیح نہیں معلوم ہوتا اس لیے کہ جاحظ پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اصل خوبی الفاظ کی ترکیب اور اس کے قالب میں ہے نہ کہ معنی میں ۔ بالکل یہی نظریہ ہے جو ابو ھلال عسکری نے پوری قوت اور وضاحت کے ساتھ اپنی کتاب « سرّ الصناعتین » میں پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ شعرا اور ادبا کی فنی عظمت کا دارومدار الفاظ پر ہے نہ کہ معنی پر اور الفاظ

---

(۱) کتاب الحیوان مرتبہ عبدالسلام ھارون ۳ : ۱۳۱

(۲) داؤدسلام : النقد المنهجی عند الجاحظ ص ۹۵

(۳) جاحظ : البیان و التبیین مرتبہ عبدالسلام محمد ھارون (طبع دوم مصر) ۱:۹۱

(۴) النقد المنهجی عبدالجاحظ ص ۹۷

ایک شاعر کا موازنہ تمام دوسرے شعرا سے بھی کرتے تھے . آمدی نے ابو تمام اور بحتری کی شاعری کا موازنہ کیا ہے اور ان کے یہاں جس قدر خصوصیات بھی مل سکتی تھیں ان کو تلاش کرکے ان کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اسی طرح ان کے شاعرانہ عیوب کو بھی پیش کرنے کی کوشش کی ہے . لیکن قاضی جرجانی نے متنبی کا مقابلے ہر اُس عرب شاعر سے کیا ہے جہاں ان کو کوئی مناسبت نظر آئی ہے . قاضی جرجانی نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اگر متنبی نے غلطیاں کی ہیں تو دوسرے عرب شعرا بھی اسی طرح کے عیوب میں مبتلا ہیں بہرحال مذکورہ دونوں ناقدوں نے عربی تنقیدی کی دو پہلوؤں سے بڑی خدمت کی ہے . ایک تو یہ کہ ان لوگوں نے عملی تنقید میں حصہ لیا اور عملی طور پر شعرا کے کلام کا موازنہ کرکے دکھایا دوسری جانب ان بحثوں سے موازنہ عربوں میں ایک فن قرار پایا اور اس کے اصول و ضوابط مرتب ہوئے . اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل شرائط موازنہ پر تقریباً تمام ناقدین کا اتفاق ہے :

١ــ کسی شاعر کو دوسرے شاعر سے بڑا اس وقت تک قرار نہیں دیا جاسکتا جب تک کہ دونوں کے درمیان ایک ایک پہلو اور معنی کا موازنہ نہ کیا جائے .

٢ــ فیصلہ میں ذوق لطیف سے کام لیا جائے اور تعصب کو دخل نہ دیا جائے .

٣ــ گذشتہ مصنفین و ناقدین کی آراء سے بصیرت حاصل کی جائے .

٤ــ جن دو شعرا کے درمیان موازنہ مقصود ہو ان کے عیوب کو چھپانے کی کوشش نہ کی جائے بلکہ بلا کم وکاست ان کا ذکر کیا جائے .

٥ــ جو نہ کچھ دوسرے شاعروں نے کہا ہے اس کا تفصیلی موازنہ کیا جائے[1] .

مفاضلت الفاظ و معانی :

الفاظ افضل ہیں یا معانی بہ الفاظ دیگر یہ مسئلہ عربی تنقید کے

(١) احمد بدوی اسس النقد الأدبی ص ٥٠٩

اصل میں عربوں کے پاس شاعر اعظم کی تعیین کے لیے کوئی معیار متعین نہ تھا بلکہ ہر ناقد اپنے اپنے خیال سے اس مسئلہ پر اظہار رائے کرتا تھا اور اس سلسلے میں دلیل دینے کی زحمت ہی نہیں کی جاتی تھی اور اگر کوئی دلیل پیش بھی کرتا تھا تو بہت دلچسپ انداز سے . مثلاً اس طرح کہتا ہے کہ فلاں شاعر تمام لوگوں سے بڑا شاعر ہے اس لیے کہ اس نے ایسے اچھے شعر کہے ہیں اور پھر ان اشعار کو نقل کردیتا تھا یعنی دو چار اشعار کے پسند آنے پر اسے سب سے بڑا شاعر قرار دے دینے میں عرب ناقدین کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے تھے . یہی نہیں بلکہ ابھی ایک شاعر سے کہا کہ تم سب سے بڑے شاعر ہو پھر تھوڑی ہی دیر میں ایک دوسرے شاعر کا کوئی شعر پسند آگیا تو اس سے کہدیا کہ تم شاعر اعظم ہو . طه حسین اس سلسلہ میں لکھتے ہیں[1] کہ عربوں کے پاس کوئی معیار نہ تھا بس یوں ہی کہدیا کرتے تھے لیکن اس کے بر عکس احمد بدوی رقمطراز ہیں کہ اس طرز سے کسی کے کلام کی اگر کوئی ناقد تعریف کرتا ہے تو اس کا ایک مخصوص مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ ناقد کے خیال میں شاعر اس مخصوص معنی کے سلسلہ میں شاعر اعظم ہے یعنی اس مفہوم کو کسی شاعر نے کبھی اتنے اچھے اور دلکش انداز سے پیش نہیں کیا ہے[2] .

عربوں میں ابوتمام اور بحتری کی فضیلت کے بارے میں اختلافات ہوئے پھر متنبی کے بارے میں بھی اسی طرح کے مسائل پیش آئے عرب ناقد اس انداز سے سوچتے رہے کہ کون شاعر کس سے بہتر ہے ؟ اس اختلاف کا نتیجہ عربوں کی تنقید میں دو اہم کتابیں ہیں ایک آمدی کی کتاب « الموازنة بین ابی تمام و البحتری » اور دوسری قاضی جرجانی کی کتاب « الوساطة بین المتنبی و خصومه » . موازنہ عربوں کی تنقید کا بنیادی عنصر رہا ہے . عرب ناقد موازنہ دو شاعروں میں بھی کرتے تھے اور کبھی

---

(۱) طه حسین: حدیث الأربعاء ملاحظه ہو (مطبع بابی حلبی مصر) ۲ : ۵۷

(۲) احمد بدوی : اسس النقد الأدبی عندالعرب فصل: « أشعر الناس »

العقد الفرید اور الامالی جیسی کتابوں میں نظم، نثر، روایت، نسب، تاریخ، مزاح، سوانح عمری، نحو کے مسائل، عربوں کے اخلاق شعر کی تنقید اور بے شمار مسائل پر خیالات مل جائیں گے ۔ پھر بھی یہ کہنے میں مجھے کوئی جھجک نہیں ہے کہ عربوں کے ادبی سرمائے میں ادبی تنقید کی اعلیٰ اقدار پوشیدہ ہیں ۔ چنانچہ نظم و نثر کی خصوصیات و فرق ان کے نفس انسانی پر اثرات، لفظ و معنی کی تنقید، وحدت قصیدہ، اس کے مطلع و مقطع کا حسن، حسن تالیف، صدق و کذب، تقلید و ابتکار، دین و اخلاق، تناسب و تناخر، آسان و مشکل اسالیب بیان، آورد و آمد، شعریت کی موسیقیت اور اوزان، وصف و مجاز، شعرا کے اقتباسات طبقات کی تعیین، شعر کی نسبت کی تحقیق، محل و موقع کلام، خطابت اور اس کے آداب[۱] فن براے فن کا نظریہ، تشبیہ استعارہ، طباق، جناس اور بدیع و بیان کے بے شمار مسائل عرب ناقدوں کا موضوع رہے ہیں جن سے عصر عباسی کی ادبی کتابیں پر ہیں ۔

اصول موازنہ :

اس سلسلے میں سب سے پہلی اور بنیادی بحث جو ہمارے سامنے آتی ہے وہ ہے سب سے بڑے شاعر یعنی شاعر اعظم کا جس کو عرب ناقد «أشعر الناس» کہتے ہیں ۔ جاھلیت ہی کے زمانہ سے عرب ایک دوسرے سے پوچھتے تھے کہ سب سے بڑا شاعر کون ہے ؟ لبید سے اس بارے میں ایک شخص نے سوال کیا تو انھوں نے بتایا کہ سب سے بڑا شاعر امرؤ القیس ہے اس کے بعد طرفہ ہے اور طرفہ کے بعد میں ہوں[۲]۔ جریر، جاھلیت کا سب سے بڑا شاعر زھیر کو سمجھتا تھا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نابغہ ذبیانی کو شاعر اعظم خیال کرتے تھے ۔ ابن ابی اسحاق شاعر اعظم مرقش کو سمجھتا تھا فرزدق نے امرؤالقیس کو شاعر اعظم بتایا ہے ۔ حضرت عمر بن الخطاب زھیر کو شاعر اعظم تصور کرتے تھے[۳] ۔

(۱) احمد بروی : اسس النقد الأدبی عندالعرب (مصر، ۱۹۵۸) ص ۷۱-۷۲
(۲) ابن سلام الجمحی : طبقات الشعراء (لائیڈن، ۱۹۱۳) ص ۱۶
(۳) ابن رشیق : العمدة (طبع ثانی، التجاریة الکبری ۱ : ۹۶،۹۷، ۹۸

عربی تنقید کے بنیادی مباحث کا تحقیقی مطالعہ

سید احتشام احمد ندوی*

عربی تنقید ایک وسیع موضوع ہے جس میں بے شمار مسائل و مباحث شامل ہیں ۔ لیکن تحقیقی اور تحلیلی نظر سے ان کو دیکھنے کے بعد یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ عربوں کی اس وسیع و عریض سعی کے کچھ بنیادی محور ہیں جن کے گرد ان کی پوری ادبی تنقید گردش کرتی ہے ۔ عربوں میں ادبی تنقید ایک بہت قدیم فن ہے جس کے مظاہر زمانۂ جاہلیت میں بھی نظر آتے ہیں ۔ عصر عباسی کی ابتدا سے تالیف کا دور شروع ہوتا ہے اس دور کی کتابوں سے گذشتہ تین ادوار کی تنقیدی کاوشوں کا پتہ چلتا ہے ۔ تنقید کے بنیادی مباحث کی تلاش و تحقیق میں ایک امر اور بھی قابل لحاظ ہے وہ یہ کہ ان تنقیدی پیمانوں کی تلاش کے لیے وہ کتابیں جو تنقید کے فنی پہلو پر تالیف کی گئی ہیں کافی نہیں ہیں بلکہ اس سلسلے میں شعرا کے تمام تذکرے خصوصاً جو تیسری اور چوتھی صدی میں لکھے گئے ان کا مطالعہ بہت ضروری ہے ۔ علاوہ ازیں ایک بات اس سلسلے میں اور قابل لحاظ ہے جو شاید اور کسی زبان کی تنقید میں نہ مل سکے ۔ عربی زبان میں جتنی کتابیں عربی ادب سے متعلق ہیں ان سب میں تنقید کا عنصر شامل ہے، شعر و شاعری اور بلاغت کے ذکر سے عربی ادب کی شاید ہی کوئی کتاب خالی ہو ۔ اس کی وجہ ڈاکٹر زکی مبارک کے خیال میں یہ ہے کہ دراصل عربوں کے ادب کا تصور یہ تھا کہ اس میں زندگی کے تمام پہلو شامل ہیں اور ادب کا کوئی مخصوص موضوع مقرر نہیں ہے[1] اس لیے مسائل و موضوعات کی ترتیب کا خاص اہتمام ان کے یہاں نہیں ملتا ۔ چنانچہ الأغانی، الکامل للمبرد،

۱)) الحصری : زہرالآداب (قاہرہ، ۱۳۷۱ھ) ۱ : ۱۳

*سید احتشام احمد ندوی لکچرر شعبۂ عربی ونکٹیشور یونیورسٹی، تروپتی

معلومات و مراسلات :

مطبوعات جدیدہ :

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون، دسمبر ۱۹۶۷ م

فہرست مضامین

مقالات :

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے ۔

سالانہ قیمت دس روپے

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

جلد ۸ جون، دسمبر ۱۹۶۷ نمبر ۱، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

اڈیٹر

ڈاکٹر مختار الدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جلد ۸ نمبر ۱ ، ۲

جون ، دسمبر ۱۹۶۷

ادارۂ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ